

الصوفي أحمد ابن عجيبة

من تجربة الكتابة إلى كتابة التجربة



أ.أ. محمد المصطفى عزام

كَتَبْنَا سَوْنًا

الصوفي أحمد ابن عجيبة

من تجربة الكتابة إلى كتابة التجربة

أ.د. محمد المصطفى عزام

الصوفي أحمد ابن عجيبة
من تجربة الكتابة الى كتابة التجربة

تأليف: أ.د. محمد المصطفى عزام

عدد الصفحات: 300

قياس الطبعة: 17 × 24 سم

الناشر: كنز ناشرون ش.م.م.

© جميع الحقوق محفوظة

كنز ناشرون ش.م.م. — Kanz Publishers

الطبعة الأولى — 2022

ISBN: 978-9953-987-78-1



لبنان — بيروت — فردان

هاتف: 009613040478

009611800656

Email: info@kanzpublishers.co

kanzpublishers@gmail.com

www.kanzpublishers.co



إهداء

إلى روح والدتي، منبع المحبة الخالصة، غير المشروطة؛
إلى روح والدي، مصدر العطاء المديد، مَنْ كان كُلُّ رجائه
أن ينفذ وصية الأجداد بتحصيل العلم وابتغاء الصلاح؛
إليهما أهدي هذا العمل الذي أُريدَ به أمر، ثم أُريدَ له آخر.

محمد المصطفى بن التونسي عزام

عناوين المحتوى

13.....مقدمة

الباب الأول تجربة الكتابة

21 الفصل الأول: التحصيل العلمي والصوفي

23 1 - التعريف

28 2 - التأريخ

34 التحصيل

34 1 - التحصيل العلمي

54 2 - التحصيل الصوفي

62 3 - تحصيل ابن عجيبة

68 1.3 - العلوم المحصّلة

68 2.3 - الكتب المدروسة

71 الفصل الثاني: الكتابة التحصيلية

73 التدريس والتأليف

73 1 - ترتيب المؤلفات زمنيا

75 2 - تصنيف المؤلفات صوفيا

أولاً: أنموذج التوجيه

- (1)- تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال.....77
- تمهيد.....77
- 1 - النية وموقعها77
- 2 - قيمة النية79
- 3 - النية والعلة81
- 4 - جهات النية84
- كتاب: المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات86
- كتاب: تسهيل المدخل91
- 1 - مقارنة بين المدخل والتسهيل97
- 2 - ملاحظات في التسهيل100
- 1.2 - خصائص تعبيرية100
- 2.2 - ملامح صوفية101
- (2)- تقييد في ذم الغيبة.....107
- 1 - مضمون الكتاب107
- 2 - ملاحظات منهجية108
- 3 - ملاحظات مضمونية108
- 4 - تشوف المؤلف إلى التصوف109
- ثانياً: أنموذج التوجه
- اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية110
- تمهيد.....110

- 1 - الشرح في التراث 113
- 2 - الدعاء 115
- 3 - الوظيفة الزروقية 129
- اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية 133
- 1 - منهج الشارح وأسلوبه 133
- 2 - مظاهر التحصيل الصوفي لدى الشارح 137
- 3 - ملامح الوعي الصوفي عند الشارح 141
- 4 - إرهاصات السلوك الصوفي لدى الشارح 144

ثالثاً، أنموذج المواجّهة

- شرح تائية الجعيد 147
- 1 - زمن التلقي (التحيين) 147
- 2 - مرجعية الشارح (التحصيل) 147
- 3 - موقفه من صاحب النص 150
- 4 - موقفه من النص 152
- 5 - التفاعل 153

الباب الثاني

كتابة التجربة

- الفصل الأول: التجربة الصوفية (التأصيل) 157
- 1 - كتب التصوف وشيخ التربية 159
- 2 - بذور السلوك الصوفي بالمغرب 172
- 3 - الحالة الصوفية بتطوان 174

177.....	ابن عجيبة والتجربة الصوفية
177.....	1 - مرحلة التصوف التقليدي (التحصيلي)
179.....	2 - مرحلة التصوف التجديدي (التأصيلي)
191.....	الفصل الثاني: الكتابة المأذونة
193.....	الكتابة بعد الصحبة و"الفتح"
193.....	تمهيد
194.....	1 - ترتيب مؤلفات ابن عجيبة زمنياً
195.....	2 - تصنيف المؤلفات صوفياً
	أولاً: أنموذج التوجه
198.....	شرح الصلاة المشيشية
198.....	تمهيد: الصلاة لغةً واصطلاحاً
199.....	مراتب الصلاة
199.....	1 - صلاة الرب سبحانه
201.....	2 - صلاة الملائكة
202.....	3 - صلاة المسلمين
212.....	الصلاة المشيشية
212.....	1 - ابن مشيش ونسبة الصلاة إليه
216.....	2 - شروح الصلاة المشيشية
219.....	3 - نظائر الصلاة المشيشية
221.....	شرح ابن عجيبة لصلاة ابن مشيش
221.....	1 - التحقق بالصلاة (تفعيل النص)
225.....	2 - مراتب التحقق

3 - وظائف الحقيقة المحمدية 226

ثانياً، أنموذج التوجيه

إيقاظ الهمم في شرح الحكم 233

1 - "الحكمة" في الأصول العربية والإسلامية 233

2 - "الحكمة" في التراث الإنساني 234

3 - "الحكمة" في التصوف الإسلامي 238

4 - حكم ابن عطاء الله 242

شرح الحكم وحكم الشرح 245

1 - دعائم الشرح 245

2 - ضبط الحكم المشروحة 246

3 - قصيدة الشرح 249

4 - التوليد الحكمي أو حكم الشرح 249

5 - حكم ابن عجيبة 257

ثالثاً، أنموذج المواجهة

شرح خميرية ابن الفارض 258

1 - رمزية الخمر عند الصوفية 258

2 - فروق بين الإشارة والرمز 259

3 - الخمر عند العرب وشعرائهم 260

4 - الخمر الصوفية 261

5 - خميرية ابن الفارض 263

شرح الخميرية 265

1 - المقدمة 265

267.....	2 - الشرح
273.....	3 - تذييل
275.....	1.3 - ميمية ابن الفارض الخمرية
276.....	2.3 - تائية ابن عجيبة الخمرية
278.....	3.3 - ضرورة الشيخ في شرح خمرية البوزيدي
279	خلاصة: التأصيل والتأويل
280.....	1 - التأصيل الروحي
280.....	2 - التأويل الصوفي
280.....	1.2 - تأويل العارف
281.....	2.2 - تأويل المريد
283	خاتمة
286	فهرس المراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن أعمّ إطار تصوّري، يمكن أن ننطلق منه في مقدمة هذا البحث هو ما اتفقت عليه أغلب المقولات سواء منها المستندة إلى المعتقدات الدينية والمدارس الفلسفية والمباحث السيميائية والاتجاهات التأويلية، من أن الإنسان يعيش في عالم له معنى أو معان؛ فالدين السماوي يخبر الإنسان بأن كل المخلوقات آيات تدل على خالقها، والتأمل الفكري يستدل بـ"نصبه" الموجودات على مكنوناتها، والتحليل السيميائي يستنبئ العلامات عن مدلولاتها. وإذا ما كان العالم شاملاً للناطق وغير الناطق وللظاهر والخفي، فإن ما يمكن أن تنحلّ إليه خطابات كل موجوداته ويوحّد لغاتها، مهما اختلفت مستويات تلك الخطابات، إنما هو "الرمز"، فكل موجود رامزٌ يستدعي قراءته أو فكّ شفرته، دون أن تكون هذه القراءة وحيدة ونهائية، لأنها تتحول إلى رمز جديد يتطلب قراءة جديدة، إذ أن الرمز دالّ متعدّد ومتطور.

وإنه لما كان الإنسان بطبيعته متعددا ومتحوّلا، فإن تلقيه للرموز لا بد أن يوافق طبيعته، فتتعدد القراءات وتتطور في اتجاهات مختلفة؛ وقد اصطُح على وسم هذه القراءات بـ "التأويل"، وبالرجوع إلى أصله اللغوي والاصطلاحي في تراثنا نجد أنه يعني استرجاع الأوليات أو استقراء المآلات سواء في الشرح أو التحليل، فكل رمز يدفع إلى نشاط تأويلي؛ وعلى ذلك اتجهت الدراسات نحو الميل بالسيميائيات إلى الرمزيات، لأن غاية التحليل السيميائي تأويل الرموز.

وإن الخطاب الصوفي لينطلق من هذه الرؤية لأنه خطاب رمزي بالأصالة، يسعى إلى تجاوز الظواهر ليقرأ ما وراءها ويفهم معانيها، لكن القراءة الصوفية لا تتخذ التأمل وحده سبيلا إلى حل رموز العالم، وإنما تتوسّل في ذلك بتجربة وجودية معرفية تخرق طبيعة النفس وعوائدها لتكشف الحجب عن تلك المعاني، وهي التجربة التي يصورها الصوفية بصقل مرآة القلب حتى تنطبع فيه الحقائق الغيبية وتشع منه الأنوار الإلهية والمعارف اللدنية، وهذا ما يعبرون عنه بـ "الفتح"، أي فتح البصيرة أو انفتاحها على ما كانت تغيبه الظواهر والأشكال التي تشمل الذات نفسها، فيقرأ الصوفي العارف عالم

الشهادة بالغيب أو عالم الملك بملكوته، أو بالعبارة الفلسفية مقلوبة: يستدل على الشاهد بالغائب.

ولما كانت وسيلة الإنسان المثلّي لفهم رموز العالم وتأويلها ثم توصيلها هي اللغة، وكانت اللغة رموزاً بطبيعتها، فإن تلقي أي خطاب، شفويّاً كان أو مكتوباً، لا يكون إلا تلقياً رمزياً لرموز هذا الخطاب، كما أن التلقي في حد ذاته ليس إلا فهماً وتأويلاً. والفهم الذي يفيد منه وبه المتلقي هو الذي يربط النص بأصله ومقاصد منتجه، وذلك بالتفاعل معه تفاعلاً إبداعياً، وهذا فتحت مختلف الاتجاهات التأويلية آفاق تحليل الخطاب بعد أن أوصدت المدارس البنيوية أبوابها على النص وحده ولا شيء غيره، وقصّت أجنحته وقتلت صاحبه.

إن الشمولية الرمزية، أو استراتيجية التأويل الرمزي للوجود، قد كانت أهم مساهم في تحطيم الحواجز بين مفهومي الموضوعية والذاتية، فتزعزع الاطمئنان إلى الحقيقة الوحيدة والمطلقة وتخلخل الارتكاز على المنهجية الصارمة؛ وفي مقابل ذلك استعادت الذاتية ملكاتها، بما في ذلك الحدس والخيال، واعترفت لها بحق التعددية في الفهم وتحيينه. وإنّ من مكتسبات الذاتية في تحليل الخطاب لسانياً أن المتلقي (المرسل إليه) لم يعد يكتفي بدلالة الخطاب الظاهرة، بل أخذ يستعين على الفهم بمقاصد المتكلم (المرسل) وبالمعاني التي يضمّنها رسالته، وبما يتعلق بذاتيته ودوافعه وظروفه التي كانت كلها-من قبل- مغيّبة عن فهم الرسالة، إذ لم يبق مجال لفصل الذاتية عن الموضوعية حتى في العلوم الدقيقة. من هنا أصبح المتلقي يتجاوز حدود الدلالة اللفظية للنص من أجل تبيين أفضل لرموزه وفهم أقرب لمراد المتكلم، فأصبحت قراءته قراءة تأويلية، فكل نص يمكن تأويله لأن بنيته رمزية؛ علماً بأن المتلقي لا يتقيد في تأويله بمراد المتكلم أو المؤلف، وإلا فقد التأويل مفهومه الإبداعي، كما أن عنان التأويل ينبغي ألا يطلق لكل خيال. إن التلقي المتفاعل مع النص تفاعلاً منتجاً يستلزم أن تكون لدى المتلقي معرفة سابقة بالموضوع المتلقى، يركز عليها في فهمه ويرجع إليها في تأويله، إذ أن تلك المعرفة هي التي تمكّنه من أن يربط ذاتيته بموضوع النص فيتخلل عوالمه ويتمثلها، كما يحس دوافع المؤلف ومقاصده ويستشرف آفاقاً جديدة تتولد عن ذلك التفاعل؛ ذلك أن التمازج بين معطيات النص وحصيلة المتلقي هو الذي يمكّنه من فهم معين ونسبي، ويأتي هذا الفهم والتأويل في النهاية كأنه نتيجة تعاون بين المتكلم وكلامه ومتلقيه.

وإذا كانت الكتابة الإبداعية عموماً نشاطاً تأويلياً للذات وللعالَم، بما في ذلك الأفكار التي حصلت لها ذات المبدع قبل الكتابة، وفي أثناء فعل الكتابة نفسها، فالمفترض أن هذه الكتابة تغدو موضوع تلقى تأويلي بعد ذلك، وهذا التلقي إما أن يبقى قراءة منحصرة في ذات القارئ أو يتعداه إلى الغير بأن يحوّل القراءة إلى شرح النص المتلقى أو نقده أو غير ذلك. وقد تختلف هذه القراءة المتعددة عن سابقتها في مستوى الشرح أو صورة النشر دون أن تختلف عنها في جوهر الفهم والتأويل، إلا أن الشارح أو الناقد يتوجه بقراءته إلى متلق آخر مفترض، فيضمّمها قيماً ومقاصد من هذا التوجيه معينة. وفي جميع الحالات فإن الشارح المؤوّل مطالب بأن يتفاعل مع النص بأن يحثّه ويغنيه بحصيلة تجربته ومعرفته ليدخل معه في جدلية يعيد بها إنتاج النص وتجديد معانيه.

إن عدم التماثل بين المتلقي والنص هو القاعدة البديهية والطبيعية. لكن المتلقي كلما كان مطلعاً على ملايسات النص وصاحبه كان أقدر على فهمه، وكلما كان مزوداً بالآليات الذاتية والأتية للفهم أمكنه تحيين النص وتأويله وتوظيفه؛ إن المتلقي كالمراة التي تنطبع فيها صورة المصباح، وما تسقطه المراة على سطح آخر هو بمثابة الفهم والتأويل؛ ولكن المتلقي المبدع لا يكتفي بإسقاط الضوء نفسه على غيره، وإنما يلوّنه بألوان من ذاتيته.

وإذا كانت النصوص الإبداعية عموماً - وهي منتجات ذهنية أو تخيلية - تستدعي من متلقيها أن يتفاعل معها ذهنياً لفهمها ومقاربة مقاصد مؤلفها، فإن النصوص الصوفية المتولدة عن تجربة روحية - وهذه التجربة مختلفة طبيعة عن التجربة الذهنية أو التخيلية التأملية - تستلزم من متلقيها أن يتفاعل معها بحسب طبيعتها بأن يكون التفاعل روحياً كذلك.

وإذا كان تلقى النوع الأول من النصوص وتأويلها يتطلب تأهيلاً يجعل من المتلقي "قارئاً نموذجياً"، فإن تلقى الصنف الثاني وتأويل نصوصه يحتم تأهيلاً روحياً يستند إلى تجربة تقارب أو تشابه تجربة المؤلف.

ومن ثم فإن بحثنا يستهدف تأكيد الأطروحة القائلة بأن الكتابة عن التصوف أوفيه تحتم تجربة من أجل ذوقه، وأن ذوقه يستلزم أخذه عن الخبراء فيه؛ ويتبين لنا ذلك التأكيد من خلال نموذج الصوفي أحمد ابن عجيبة الذي مارس الكتابة في هذا الحقل المعرفي قبل أن يخوض تجربته على يد الشيخ الخبير، ثم كتب فيه بعد أن خاضها وعاش مواجهها وذاق معارفها، فجاء متناً الكتابتين مختلفتين في قيمتهما بشهادة صاحبهما

نفسه، ولما كان أغلب المتنّين شروحا لنصوص صوفية أخرى، فإنهما يعتبران نموذجين أمثلين للتلقي والتأويل في مرحلتين مختلفتين.

فلما كان المتن الأول موازيا لتجربة تعبدية عنيفة هي نوع من التصوف الفردي أو التقليدي، لدى ابن عجيبة وكانت مرجعية إنتاجه هي مقروءاته الصوفية السابقة عليه، فإننا سمينا ذلك المتن بـ "تجربة الكتابة" (أو الكتابة التحصيلية). ولما كان المتن الثاني موازيا لتجربة روحية تربوية تمثل التصوف التجديدي، فإن مرجعية المؤلف كانت هي تجربته التي مكنته من التفاعل مع النصوص التي شرحها فجاء شرحه تأويلا إبداعيا لها، فسمينا إنتاجه هذا بـ "كتابة التجربة" (أو الكتابة التأصيلية).

ولما كان العنصر الجديد في هذه التجربة الأخيرة هو صحبة الشيخ المربي، فإن ابن عجيبة كان يُرجع الفضل إليه باستمرار سواء بالتخصيص أو التعميم، مبيّنا أن صحبة الشيخ في التصوف هي مفتاح كل فهم وتأويل، إنّ على مستوى الذات أو ما يصدر عنها، بحيث يشمل ذلك أبعاد الإنسان الوجودية والخلقية والمعرفية والإبداعية.

لقد بدأ نعرفنا على تراث الشيخ أحمد بن عجيبة منذ مدة غير قصيرة، من نافذة شرحه لحكم ابن عطاء الله، وقد ضمنه الشارح نتائج تجربته فوسّع معاني الحكم لتشمل كل المباحث الصوفية، بحيث غدا الشرح كتابة إبداعية مستقلة في التصوف بأسلوب "موقِّظ" حقيقية؛ ثم توالى اطلاعنا على تراث هذا الصوفي العارف من خلال ما طبع منه -على علاته-، فأثار فينا مزيدا من الاهتمام لما وجدنا له من خصوصية تأويلية وإبداعية متفردة. وقد استفدنا كثيرا فيما يتعلق بدراسة هذه الشخصية وبعض آثارها من البحث الذي قام به الأستاذ "جان لوي ميشون" ثم من الدراسات القيّمة التي ساهم بها الأستاذ عبد المجيد الصغير في لفت النظر إلى الخطاب الصوفي المغربي عامة، وإبراز الملامح الفكرية والعملية لابن عجيبة خاصة، بعدما أصاب هذا الخطاب، وما زال، من التجاهل والتعتيم أحيانا، والإقصاء والتشويه أحيانا أخرى، ما يجعله محتاجا إلى الكثير من الإنصاف ولو بنفض الغبار عما تبقى من كنوزه المعرفية النفيسة، عسى أن يكشف للخلف ما امتاز به سلفنا الذي جهلناه وظلمناه.

لقد وفد الدين الإسلامي من المشرق إلى المغرب فاتحا للبلاد وقلوب العباد، وكان من الفاتحين معلّمون وصالحون تقبلهم المغاربة، إخوة وشيوخاً، قبولاً حسناً، وكذلك كان تلقّهم للكتب والمعارف المشرقية في مختلف الفنون فترة عُرف بعدها للمغاربة في النشاط العلمي والتأليف سوق رانجة؛ وكانت هذه السوق بمثابة المختبر الذي تفاعل

فيه الإنتاج المشرقي مع حسن التلقي المغربي فنشأت الشروح والحواشي إبداعاً جديداً ومحاوراً لذلك الإنتاج: وقد شمل هذا التلاقي الثقافي جميع العلوم بما في ذلك الإنتاج الصوفي الذي كانت بعض كتبه تدرس في جامعة القرويين وفي الزوايا التي أنشئت على مدى تاريخ المغرب الإسلامي وعبر أراضيه، إذ كانت هذه الزوايا رباطات للجهاد ومعاهد لتداول العلوم ومدارس للتربية الأخلاقية، كما زخرت مكتباتها بما كان يقتنيه أو يؤلفه شيوخها في كل ألوان المعارف. ولا عبرة بما أشيع من مفتعل الخلاف أو العداء بين الفقهاء والصوفية في فترات متباعدة، لأن أغلب الصوفية كانوا فقهاء وعلماء ولم يجنحوا إلى شيء من الغلو العقدي أو الشطح الشنيع، كما أن الفقهاء والعلماء لم يخل أكثرهم من مكارم الأخلاق. أما الخلاف الذي أثير في القرن الثامن الهجري بشأن الاكتفاء بالكتب في التصوف دون شيخ أو ضرورته، فإنه لم يكن في الأصل خلافاً مغرباً، وعندما استُفتي فيه بعض علماء المغرب أفتوا - عموماً - بما لا ينكر ضرورة الشيخ إن وُجد، وأهمية الكتب المعتمدة لمن كان أهلاً للاستفادة منها.

لقد عاش ابن عجيبة في آخر القرن الثاني عشر الهجري والربع الأول من القرن الموالي فعاين كل ما عَجَّ به عصره من أحداث سياسية ومظاهر اجتماعية، ولكن كلاً من ترجمته الذاتية وما كتب عنه لا يضيف شيئاً يذكر إلى انشغاله بالعلم والتعبّد، إذ أن اجتهاده في العبادة، خصوصاً بعد إنهاء تحصيله العلمي، لم يترك له وقتاً لغير التدريس والتأليف، وذلك قبل أن يلتقي بشيخ التربية الذي تحولت معه حياة الرجل تحولاً جذرياً. وقد ألف ابن عجيبة عدة مؤلفات قبل هذا اللقاء، ولكنه بعدما استفاده منه بالتجربة العملية وما حصل له من معرفة وذوق، نظر فيما كتبه قبل التجربة فأصدر حكماً عليه دونه في آخر شرحه للوظيفة الزروقية الذي كتبه قبل تصوفه. وقد كان هذا الحكم منطلق بحثنا هذا، إذ بدا لنا أن للتجربة الصوفية الحية التي تنتهي بـ "الفتح" أثراً في قراءة الصوفي وإنتاجه، فطفقنا نقلب ما كتبه ابن عجيبة قبل تجربته وما كتبه بعدها لاستشفاف ما يميّز كتابته البعيدة عن كتابة القبيلة من خصائص.

ولما كانت الكتابة الصوفية - مع خصوصيتها - أجناساً مختلفة، فقد ارتأينا أن نصنفها تصنيفاً جديداً على أساس وظيفتها أو قصديتها، بناءً على منهج السلوك الصوفي، فجعلناها أصنافاً ثلاثة: كتابة توجيهية، وكتابة توجيهية، وكتابة مواجهة: الأولى تشمل ما كتب للتعريف والإرشاد، والثانية ما كُتب من الأحزاب والأوراد، والثالثة ما دُوّن إشارات إلى بعض الحقائق والأذواق. وترتيب هذه الأصناف لا يساير السلوك الصوفي ولا الكتابة

فيه ضرورة، إذ الغالب أن يبدأ في السلوك بخطاب "التوجه" ممارسة، وقد يكتب فيه الصوفي أولاً يكتب، وينتهي "بالتوجيه" بعد أن يتحقق بمقامات "المواجهة"، وقد يكتب في التوجيه أوفى المواجهة أولاً يكتب في أي منهما.

فلما أن وجدنا لابن عجيبة في كل من مرحلتي حياته مؤلفات تستجيب لتصنيفنا، فقد جعلنا لبحثنا باين، كل منهما يفضي إلى مرحلة من المرحلتين؛ فكان الباب الأول بعنوان: "تجربة الكتابة".

ولما كانت المرحلة الأولى تبدأ بتحصيل العلوم ومنها قراءة كتب التصوف، وتنتهي بالكتابة فيه نتيجة ذلك التحصيل، فقد جعلنا الفصل الأول من الباب الأول متعلقاً بالتحصيل العلمي والصوفي عموماً وتحصيل ابن عجيبة خصوصاً فكان عنوانه: "التحصيل العلمي والصوفي"؛ ثم جعلنا الفصل الثاني من هذا الباب عرضاً تحليلياً لنماذج من التأليف التحصيلي عند ابن عجيبة حسب الأصناف الثلاثة المذكورة، وعنوانه "الكتابة التحصيلية".

وبما أن مؤلفات ابن عجيبة في المرحلة الثانية - مرحلة التجربة الحية بصحبة شيخ التربية - كانت من ثمار هذه الصحبة، فقد خصصنا الباب الثاني من البحث للتجربة الصوفية ونتائجها، فكان عنوانه "كتابة التجربة" باعتبار أن تجربة التصوف تأصيل للروح وأن التأويل إبداع مبني على هذا التأصيل ومستمد منه. وقد تكون الباب الثاني من فصلين كذلك، الأول بعنوان: "التجربة الصوفية" (أو التأصيل) عرضاً فيه لمسألة السلوك الصوفي على يد الشيخ في مقابل الاكتفاء بالكتب، ولتصوف ابن عجيبة في مرحلته التقليدية والتجديدية. أما الفصل الثاني فقد حللنا فيه نماذج من كتابة التجربة سميناها "الكتابة المأذونة" حاولنا فيها إبراز أثر تجربة المؤلف في أعماله، وذلك لنتهي إلى أن الكتابة التصوف أوفيه من غير صحبة لأهل التربية على أخلاقه ومكابدته أشواقه للتحقق بأذواقه ... مجرد كتابة نظرية.

ولا أدعي في الختام أنني أحطت بالفكرة من كل جوانبها، فما أمكنني تقديمه عنها إنما هو جهد مقل، يرجو من الله التوفيق والقبول.

الباب الأول

تجربة الكتابة

الفصل الأول

التحصيل العلمي والصوفي

1 - التعريف

إن التعريف المعول عليه " للصوفي " كما نجده عند ابن الزيات (ت 617 هـ) (مثلا «هو المنقطع بهمة إلى الله تعالى، المتصرف في طاعته»⁽¹⁾)، وهو تعريف عام لم يتميز فيه الصوفي بوصف دال على ما غلب عليه من صفات الانقطاع إلى الله أو من أحوال طاعته. لذلك فإن صاحب التشوف جمع بين «أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين» وغيرهم من "أهل الفضل"⁽²⁾ في كتابه باعتبار أن اسم " الصوفي " يصدق على جميعهم.

ولم يصدر ابن الزيات عن اجتهاد خاص به في هذا التعريف وهذا الجمع، وإنما أسنده إلى "المحققين"، وما قصده من وضع ذلك الاسم. وتظهر لنا دقة التحديد وشموليته وإيجازه في الصيغة التي اختارها المصنف المغربي لتعريف "الصوفي"، فهي مؤسسة على المقولة العمدية للتصوف وهي "الباطن والظاهر"؛ إذ أن الانقطاع القلبي عن العالم والتوجه بالهمة إلى الله هو جوهر التصوف المتعلق بالباطن، وأن التصرف في الطاعة هو تغليب أو غلبة حال معينة من الطاعات على سائر الأحوال، وهو متعلق بالأعمال الظاهرة، وهذا التصرف هو سبب تعميم اسم الصوفي - في التعريف السابق - على كل من كان عالما أو فقيها أو عابدا أو زاهدا أو ورعا، لأن كلاً منهم لا يكون خالياً من سائر الأحوال التي يقتضيها صدق الانقطاع القلبي إلى الله تعالى.

وقد استعمل ابن الزيات في هذا التعريف الجامع لأحوال الصوفي ثلاثة عناصر مستمدة من حقائق لغوية وتاريخية، وهذه العناصر هي:

1.1- صحة اشتقاق "التصوف" لغوياً من اسم " صوفة "، وهم حي في تميم كما جاء في كتاب العين، إذ يصح أن يقال لمن انتسب إليهم: إنه تصوّف «والتصوف هو المدخل نفسه في الصوفية»⁽³⁾.

(1) - ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحق. أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط. 1984، 34.

(2) - من. 34.

(3) - من. 34.

2.1- إمكانية إرجاع الصوفية إلى قوم " صوفة " لما تحمله من دلالات دينية مستمدة من وظيفة أولئك القوم الذين كانوا في الجاهلية يخدمون الكعبة ويجيزون الحاج من عرفات. وابن الزيات بهذا الاختيار يتجاوز الخلاف التقليدي المزمّن حول اشتقاق اسم التصوف، ويؤمله تأصيلاً يحقق صحة الاشتقاق من جهة، ومضمون العمل الديني الذي يقرب كثيراً من مضمون التصوف من جهة أخرى.

3.1- ما ساقه الصوفي الشهير عبد الكريم القشيري (ت. 465 هـ) في مقدمة رسالته، مما يظهر التطور الذي عرفته تسمية خاصة المؤمنين، وذلك أنهم سُموا على توالي القرون "بالصحابه" ثم "التابعين" ثم "أتباع التابعين" وبعد ذلك نُعتوا "بالزهاد" أو "العباد". وحين اختلقت فرق المسلمين وادعى كل منها أن فهم زهادا وعبّاداً، انفراد «خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى والحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف»، والملاحظ أن اختلاف الأسماء إنما وقع لمجرد التمييز، لأن الزهد تطور إلى تصوف، كما يدعي ذلك كثير من الباحثين؛ وكان الزهد ليس تصوفاً أو أن التصوف ابتعد عن الزهد؛ لكن الأمر لا يعدو أن يكون تطوراً في التسميات للتمييز، فقد «عرف القائلون على هذا الجانب من العلم القراءة بالعباد في القرن الأول، ثم أطلق عليهم اسم الزهاد، وأخيراً عرفوا باسم الصوفية»⁽¹⁾.

وقد يكون ابن الزيات استمد تعريفه للصوفية من مضمون ذلك التمييز عند القشيري، فإن المفهوم من وصف الصوفي بأنه «المنقطع بهمة إلى الله تعالى» عند ابن الزيات، هو المفهوم نفسه تقريباً من وصفه بأنه «المراعي أنفاسه مع الله تعالى الحافظ قلبه عن طوارق الغفلة» عند القشيري، غير أن عبارة الأول أشمل وأكمل، إذ أن الانقطاع بالهمة يشمل مراعاة الأنفاس وحفظ القلب معاً، ويشير أيضاً إلى الكمال في هذا الحفظ وتلك المراعاة. ثم إن ابن الزيات يزيد في الجزء الثاني من تعريفه وصفاً للجانب الظاهر والعملية عند الصوفي، هذا الوصف الذي يشمل كل أنواع المطيعين لله تعالى، الذين هُتدوا إلى سُبُل طاعته. غير أن القشيري لم يكن المصدر الأساس لهذا المفهوم الجامع للتصوف والصوفية عند ابن الزيات، وحتى وإن كان كذلك، فإن هناك مصادر سابقة على القشيري في ذلك، وعلى رأسها ما جاء في لمع السراج الطوسي (ت. 378هـ) من تخصيص الصوفية بعلوم وأعمال وتفريدهم بأداب وأحوال تميزهم عن العلماء

(1) - القشيري. الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت. 1/ 52 - 53؛ ابن الزيات، م.س. 35؛ غلال الفاسي. التصوف الإسلامي في المغرب، مطبعة الرسالة، الرباط، 1998، 7.

المقتصرين على علوم الظاهر، وخصوصا الحديث والفقه، فالصوفية يشاركونهم في هذه العلوم ثم ينفردون بتلك الآداب والأحوال التي هي ثمار العلوم والأعمال: ومع ذلك فالسراج يُشرك الصادقين من أصحاب الحديث والعاملين من الفقهاء مع الصوفية في كونهم ورثة الأنبياء وأولي العلم القائمين بالقسط، ذلك أن أهل الحديث اجتهدوا في تصحيح الرواية والتحقق من صدق الرواة حتى استحقوا الشهادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الصحابة والتابعين فيما قالوا وفعلوا، وأن أصحاب الفقه خُصّوا بوضع ما يحفظ على المسلمين أحكام شريعهم استنباطا من الحديث الشريف فنالوا بذلك الإجماع على إمامتهم⁽¹⁾، ولكن الصوفية بعد أن شاركوا هؤلاء وأولئك في علومهم، ولم يخالفوهم إلا فيما كان بدعة أو هوى، ارتقوا إلى درجات عالية وتعلقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق الطاعات والأخلاق، فكانوا «أمناء الله جل وعز في أرضه، وخزنة أسرارهِ وعلمه، وصفوته من خلقه»⁽²⁾، ثم إن القوم اختصوا باستعمال الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى مكارم الأخلاق ومعالي الأحوال وفضائل الأعمال التي تعلق بها الصحابة والتابعون ووجدت في مصنفات العلماء والفقهاء دون أن يكون لهؤلاء فيها «تفقه واستنباط»، وما نتج عن ذلك الاستعمال من أحوال معرفية لحقائق «التوبة وصفاتها، ودرجات التائبين وحقائقهم، ودقائق الورع وأحوال الورعين، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين، ودرجات الصابرين، وكذلك في باب الخشية والخضوع والمحبة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة...» إلخ.

وهذه الأحوال والمقامات عند الصوفية لا يحصها العد، ولكل منها درجات يتفاوت بحسبها ويتنوع السالكون والعارفون، فيكون لكل واحد «حد ومقام، وعلم وبيان، على مقدار ما قُسم له من الله عز وجل»⁽³⁾، وهذا ما يفسر تصنيف السراج القوم إلى أخيار سابقين وأبرار ومقرّين وبدلاء وصديقين⁽⁴⁾، كما أن هذا الاختلاف مبني، فضلا عن المنقول من النصوص، على تنوع الطبائع البشرية وتنوع الممارسات الدينية المناسبة لهذه الطبائع أو لما يصلح لها ويصح مسارها نحو الهدف المقصود من العبادات عند الصوفية؛ لذلك لم يكن اتساع نظر ابن الزيات إلى أنواع المطيعين بدعاً أو تجميعاً لأشياء مختلفة، وإنما هو نظر إلى أنواع متباينة مظهرها ومتفقة جوهرها ومقصدًا.

(1) - السراج الطوسي، اللمع، تحق. د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، 24 - 25.

(2) - م.ن. 19.

(3) - م.ن. 31.

(4) - م.ن. 19.

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى تعريف الصوفي عند صاحب التشوف، فإننا نجد له أصلاً عند السراج الطوسي نفسه، فصاحب اللمع يذكر بأن «الأوائل والمشايخ الذين تكلموا في هذه المسائل [الصوفية] ... ونطقوا بهذه الحكم، إنما تكلموا بعد قطع العلائق وإماتة النفوس.... والمبادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعهم عن الله عز وجل طرفة عين»؛ ويذكر كذلك من تخصیصات الصوفية «قطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى»، ومن آدابهم وأحوالهم أيضاً «التوجه إلى الله تعالى والانقطاع إليه»⁽¹⁾. ومن البين أن هذا المفهوم المتكرر في كلام السراج هو مما تضمنه تعريف ابن الزيات للصوفي، فقد جمع بين «التوجه» و«الانقطاع» في عبارة «الانقطاع بالهمة»، وزاد عليه ما يبين كيفية ذلك الانقطاع وهي «التصرف في الطاعة». وهذا نفس ما فعله، تقريباً، بمضمون عبارة القشيري السابق ذكرها.

من هذا نرى أن ابن الزيات، في جمعه أنواع المنقطعين إلى الله تحت اسم «الصوفية»، موافق للسراج الذي يقرر أن «الصوفية لم يتفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم»⁽²⁾، مرجعاً ذلك إلى سببين :

أحدهما إجمالي والثاني تفصيلي، فالأول راجع إلى أن الصوفية هم «معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة» والثاني راجع إلى أنهم ينتقلون من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، بحيث لا يستقيم تسمية السالك بأحدهما وهو منتقل عنه إلى غيره⁽³⁾.

غير أن صاحب التشوف لا يوافق السراج الطوسي على اشتقاق اسم التصوف، فصاحب اللمع يرى إرجاعه إلى ظاهر اللباس وهو الصوف⁽⁴⁾، مستدلاً على ذلك بأدلة متنوعة منها:

- طبيعة التصوف التي تأبى على سالكه أن يتصف بحال دون آخر، فكان ذلك الاسم «مجملاً عاماً مغزياً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال...».

(1) - م.ن. 19 - 20 و 29.

(2) - م.ن. 40.

(3) - م.ن. 40.

(4) - يسند المؤلف التسمية إلى نفسه في عدة مواضع منها قوله «نسبهم إلى ظاهر اللبسة ... أضفهم إلى ظاهر اللبسة» ولما قاس تسمية القوم بالحواريين قال : «فكذلك الصوفية عندي والله أعلم» السراج الطوسي، م.س. 40 - 41.

- لبسة الصوف التي هي «دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء» وقد استدل على إمكان نسبة القوم إلى مجرد اللباس بالحواريين الذين سموا بذلك في القرآن الكريم، حسب السراج، لأهمهم «كانوا يلبسون البياض».

- بعض الوقائع والروايات التي تثبت أن اسم التصوف كان مستعملا زمن الحسن البصري التابعي، بل إنه قبل الإسلام «كان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف» حسبما ذكر محمد بن إسحاق بن يسار⁽¹⁾.

أما ابن الزيات، الذي يرجع نسبة اسم التصوف إلى قوم صوفة، كما تقدم، لإمكان التأصيل الديني والاشتراقي، فقد استند إلى معاجم لغوية معروفة ككتاب العين للخليل والمجمل لابن فارس⁽²⁾.

ومما نستخلصه مما تقدم، ومن مقدمة التشوف، أن المؤلف المغربي، وإن كان يتفق مع سالفه من مؤلفي المشرق على جوهر التصوف، فإنه يدقق في عبارة تعريفه، لكنه في الوقت نفسه يوسع من رؤيته لتشمل كل من اتفق مخبره أو مقصده مع ذلك الجوهر، وإن لم يترسم برسوم خاصة أو ينضم إلى جماعة معينة. فإذا كان بعض المصنفين السابقين يفرد القوم من دون أهل الحديث وأهل الفقه باسم "الصوفية" (وهو السراج)، وبعضهم يفرد خواص أهل السنة المراعين أنفاسهم مع الله بهذا الاسم بعد أن كانوا يسمون "بالزهاد" و"العباد" (وهو القشيري)، فإن ابن الزيات يعمم اسم التصوف على «أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين وغير ذلك من ضروب أهل الفضل»⁽³⁾؛ والمؤلف شاعر بهذا التعميم المتجاوز لسابقه، كما نلاحظ في عبارته، فهو بعد أن قدم اسم كتابه (التشوف إلى رجال التصوف)، عقب بقوله: «وإن كان مشتملا على أضراب من أفاضل...»⁽⁴⁾، إشارة منه إلى ذلك التعميم الذي قد يلاحظ عليه. ولا شك أنه في ذلك يصدر عن روح السلوك الصوفي نفسه الذي لا يحجر فضل الله تعالى، وينظر إلى جميع الخلق بعين الرحمة والمحبة، ويسلم لكل إنسان حاله ملتصبا له الأعداء، محاولا إعانته على إصلاح قلبه وتقوية روحه، وفي مقابل ذلك ينظر الصوفي دائما بعين النقص إلى نفسه تواضعا لله واستزادة من فضله، وقد يكون وسم ابن الزيات

(1) - م.ن. 40 - 43.

(2) - ابن الزيات، م.س. 34.

(3) - م.ن. 34.

(4) - م.ن. 34.

كتابه ب "التشوف" من قبيل تلك الآداب التي يعلم صاحبها أن الإخبار عن منازل القوم إنما هو وقوف عند الاعتبار، وتطلّع لحقائق دونها أبواب وأبواب.

2 - التاريخ

يؤسس ابن الزيات مقولة وجود الصوفية بالمغرب منذ بداية دخول الإسلام إلى هذه الديار على مجموعة من الشواهد، منها ما هو من الحقائق الدينية، ومنها نصوص حديثة ومنها وقائع تاريخية واجتماعية ومنها كذلك الرؤيا المنامية.

1.2. هناك حقائق إسلامية وردت في شأنها نصوص وعرفت بين المهتمين بالعلوم الدينية عامة، وتشمل المستويين الفردي والجماعي كما تستقطب البعدين المكاني والزمني. فعلى المستوى الفردي يقرر الدين تفاوت الدرجات بين المؤمنين وبلو الإيمان وإمكان تجديده، وعلى المستوى الجماعي تبين السنة أن الله يجدد للأمة أمر دينها على فترات، أما بالنسبة للبعد المكاني ففي الأثر أن الأرض لا تخلو من قائم لله بحجة، وظاهر أن هذا القيام مستمر في الزمان كما أن التجديد متكرر كل أوان. وعلى أساس من هذه الحقائق يتأكد وجود التصوف الإسلامي انطلاقاً من الرسالة المحمدية ذاتها ومنذ عصر الصحابة إلى آخر الزمان وفي كل مكان بلغت الدعوة. ومن ثم نجد أن ابن الزيات في فاتحة تشوفه يبدأ بتقريره «أنه لم يخل زمان من ولي من أولياء الله تعالى»⁽¹⁾، وكأنه يردد، بعبارة الموجزة، تقرير القشيري بأنه «لم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم»⁽²⁾.

2.2- إذا كان اندثار أخبار الأولياء السابقين في المغرب وجهل الناس آثارهم لا يساعد على التيقن من مقولة ابن الزيات السابقة، فإن نص الحديث النبوي الصحيح الذي يسموه كفيل بإثبات تلك الحقيقة وهي أنه «لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»، وهذا الحديث النبوي الذي أخرجه أكثر من واحد من أصحاب الحديث، يبين «أن من فضل أهل المغرب ما لا يدفعه دافع ولا ينازع في ثبوته منازع» كما يقول ابن الزيات⁽³⁾.

(1) - ابن الزيات، م.س. 31.

(2) - (القشيري، م.س. 732 / 2).

(3) - ابن الزيات، م.س. 31.

3.2- ويدعم ابن الزيات تأكيده على تلك البشارة النبوية ببعض ما جاء في رسالة الإمام أبي بكر الطرطوشي التي بعث بها إلى يوسف بن تاشفين وذكر فيها حديث مسلم السابق. ويتساءل فيها عما إذا كان المرابطون هم المقصودين من الحديث، أم أهل المغرب قاطبة بما «هم عليه من التمسك بالسنة والجماعة وطهارتهم من البدع والإحداث في الدين والاقتفاء لأثار من مضى من السلف الصالح رضي الله عنهم» كما وصفهم الطرطوشي⁽¹⁾.

4.2- ثم إن ابن الزيات يؤيد مقولته برؤيا منامية رأى فيها أحد الصلحاء أن النبي صلى الله عليه وسلم يشير إلى بعض الأشخاص عندما سأله الرائي عن أولياء مراكش.

5.2- وأخيرا نجد أن المؤلف يستعين على إثبات جهل الناس الأولياء، بمسلك هؤلاء أنفسهم في ابتعادهم عن العمارة ونفورهم من الإقامة بالمدن إلا اضطرارا، ويسوق لذلك روايات وأقوالا للعارفين والفقهاء السابقين لكي يخلص إلى مشروعية عمله في التعريف بمن وصلته أخبارهم من أولئك الصالحين، وإن كانت مقتصرة على من اتصل بحضرة مراكش.

فإذا كان ابن الزيات لم يترجم «لجميع الزهاد والصالحين الفضلاء في المنطقة التي اهتم بها في المدة التي تناولها»⁽²⁾؛

وإذا كان «ظهور عدد من الأشخاص الفضلاء والزهاد الذين يشبهون في أحوالهم رجال النشوف قد سبق في مراكز عمرانية آخر» على حد قول محقق الكتاب⁽³⁾، علما بأن الصلحاء يتباعدون عن مراكز العمران، كما سبق تأكيد المؤلف ذلك؛

وإذا كان ابن الزيات قد تقدم غيره ممن ألف في الصلحاء، حسب ما بلغه هو- مع العلم بتأخر هذا النوع من التأليف في المغرب⁽⁴⁾؛

(1) -ابن الزيات، م.س. 32: وقد نشرت عصمت دندش الرسالة في مقال بعنوان: «دراسة حول رسائل ابن العربي» في مجلة «المناهل»، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 9، يونيو 1977، 178 - 188.

(2) -حسب قول المحقق الذي تساءل عن عدم إدراج المؤلف القاضي عياض والسهيلي مثلا. ابن الزيات، م.س. 14، ها. (29).

(3) -م.ن. 15.

(4) -ذكر ابن الزيات تأليفا في صلحاء رجرجة. وهو كتاب المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، الذي ألفه محمد بن قاسم التميمي أواخر القرن السادس الهجري م.ن. 15. وقد حققه د. محمد الشريف جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 2002.

فإنه لا يمكننا إلا أن نسلم بوجود الصوفية ابتداء من دخول الإسلام إلى المغرب، وإن لم يعرفوا بهذا الإسم الذي لم يشع في المشرق إلا أواخر القرن الثاني، ولكنهم وجدوا بالمفهوم الذي اعتمده ابن الزيات والمحققون على حد قوله، ذلك المفهوم الذي يشمل ضروباً من "أهل الفضل"، وهو المفهوم الذي لا بد أن يتحقق في الفاتحين الأولين أنفسهم نظراً للارتباط العضوي بين الجهاد وحب الاستشهاد وبين التقوى والزهد وسائر الأخلاق الإسلامية، وللروح التي تشع عادة بين المجاهدين في سبيل الله وبين الداخلين طوعاً في دين الله، فتشيع الرحمة والمحبة والزهد في الدنيا والتعاون على البر والتقوى والتحلي بمكارم الأخلاق النبوية، وهي مقاصد التصوف، وعلى الأخص في الجيل الأول من الفريقين: الداعي والمستجيب، أضف إلى هذا عنصر التجانس البشري بين العرب والأمازيغ، إذ أنهم يجتمعون في أصل واحد، كما تجمع بينهم صفات وأخلاق وعادات متشابهة، فلا غرو أن يمتزج العنصران بعد الفتح الإسلامي؛ فقد وجد الأمازيغ أنفسهم إزاء شعب من بني عمومهم يشاطرهم ميولاً وعواطف واحدة ومبادئ متشاكلة ملكت منهم المشاعر وتغلغلت في الأعماق. وذلك ما لم تحظ به الحضارات التي تعاقبت على المغرب قبل الإسلام من قرطاجنية ورومانية ووندالية، وقد لوحظ عبر تاريخ المغرب تجاذب بين الرّحل من البربر والعرب، ذلك أن تشابه مناهج الحياة والعواطف الأصلية أقوى من اختلاف اللغات⁽¹⁾؛ وإذا كانت الوحدة الروحية المتجلية في وحدة الدين والعواطف أهم دعائم الوطنية، فإن المغرب الذي اختلط بحضارات القرطاجيين والبونيقيين الشرقيين نحو ألف من السنين قد احتفظ بإحساسات دفيئة، واستعدادات فطرية عميقة سرعان ما تفتحت للإسلام واللغة العربية وأدبها الذي تعلق به المغاربة والأندلسيون نابذين الآداب اللاتينية⁽²⁾، كما أن من الظواهر التاريخية التي تلفت النظر ولما تُفسّر حق التفسير، احتضان مجموعة من القبائل، لا واحدة كما اعتاد البرابرة، المولى إدريس الذي لم تكن معه قوة عسكرية تُخضع هذه القبائل، إذ التفت حوله ومكنته من التغلغل في أعماق البلاد التي لم تطأها قدم أجنبي؛ ولعل التفسير الأولي والبديهي لهذا هو التهمؤ العقدي والاستعداد الروحي الذي أهّل المغاربة لاستقبال واحد من آل البيت النبوي. وإذا علم أن التصوف كان «معروفاً في القيروان زمن الإمام سحنون (حوالي سنة 243 هـ)

(1) -عبد العزيز بن عبد الله. معطيات الحضارة المغربية، دار الكتب العربية، الرباط، 1963، 12/1.

(2) -م.ن. 12/1.

حين توليه القضاء بها، حيث استعان بالصوفية في رد بعض المظالم»⁽¹⁾، فلا يستبعد أن يوجد التصوف بالمغرب الأقصى في هذه الفترة إن لم يوجد به قبلها.

من هنا نستطيع الزعم بأن الظروف كانت جد مواتية لنشأة السلوك الصوفي زمن دخول الإسلام إلى المغرب وإلى قلوب أهله، كما يحصل دائما لمعتنقي الدين الجدد، غير أن كتابة سير الأوائل من الفاتحين أو "المفتوح عليهم" لا تيسر إبان الفتوح وما يعقبها لطبيعة ظروف التأسيس، وحتى من كان في سلوكه ما يؤهله للتأريخ والترجمة فإن الإهمال كان من نصيبه كما هو معهود في حق المعاصرين للمؤرخ، ويحدثنا صاحب سلوة الأنفاس عن ظاهرة الإهمال هذه مستعرضا من كلام بعض من أرخ للمغرب أو لمدينة فاس ما يؤكد ذلك تأكيداً، فقد نزل هذه المدينة منذ تأسيسها (سنة 192 هـ/ 809 هـ) «كثير من العلماء والفقهاء والصلحاء والأدباء والشعراء والأطباء»⁽²⁾، بحيث إن أولياءها وصلحاءها لا تحصيهم العبارة، ولكن لقلة اعتناء أهل المغرب بالتاريخ ضاع أكثرهم⁽³⁾. «فكم عالم كبير وولي شهير في القطر المغربي أهمل التعريف به المغاربة المتقدمون منهم والمتأخرون حتى التحق عند المتأخرين بمن جهل حاله وزمانه»⁽⁴⁾.

وإذا كان أمر إهمال المؤرخين لفضلاء المغاربة بهذه الصورة، فإنه لم يبق لتخليدهم إلا بناء يشيد على قبورهم أو تأليف باسمهم يُعرفهم، لكن أكثر أولئك الفضلاء تحاشوا «المباهاة المحرمة بسبب البناء» بعد وفاتهم، كما أنهم تحاموا الكتابة والتأليف اتهاماً للنفس بالعجز والتقصير وإثارة للنجاة خوف الوقوع في المحاذير، مكتفين «بكتب الأقدمين لاستيعابها أصول المسائل وجمعها»⁽⁵⁾.

(1) - التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1939 - 1981)، جامعة تونس الأولى، منوبة، 1992، 28.

(2) - محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس، ط. حجر، فاس، 2/1.

(3) - نقل عن مرآة المحاسن «أن جماعة من العلماء وسموا المغاربة بالإهمال ودفنهم فضلاءهم في قري تراب وإهمال وعبارته في المرآة هي: فكم فهم من فاضل نبيطوى ذكره عدم التنبيه فصار اسمه مهجوراً كأن لم يكن شيئاً مذكوراً» من 3/1.

(4) - كما ينقل عن صاحب التنبيه على من لم يقع به من فضلاء فاس تنويه قوله: ومعلوم من شأن هذه البلاد [يعني المغربية] عدم الاعتناء بالتعريف، والتصدي لذلك بتأليف أو تصنيف، فكم من إمام مضى وسيد ججاج موصوف بالعلم أو مشهور بالخير والصلاح، لم يقع لهم به اعتناء واحتفال، بل ألقي في زوايا الإغفال والإهمال» من 3/1.

(5) - وعقب الكتاني بهذا البيت: «لم يدع من مضى للذي قد غير فضل علم سوى أخذه بالأثر» من 5/1.

لكل هذه الأسباب خلت أو كادت جل المصادر المغربية القديمة من أخبار الطبقات الأولى من الصالحين أولى الفضل⁽¹⁾.

لكننا مع ذلك لا نعدم ذكرا هنا وهناك لبعض الزهاد والنساک في المغرب منذ دخول الإسلام إليه، فإذا ما تجاوزنا ما تحدثت عنه بعض المصادر من دخول الحواريين أصحاب عيسى عليه السلام إلى المغرب، وما أورده بعضها الآخر من لقاء رجال من "زركاكة" رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ورجوعهم بالإسلام إلى بلادهم، بحيث «إن عقبة بن نافع لما دخل المغرب وجد زركاكة مسلمين»⁽²⁾، إذا ما تجاوزنا تلك الأخبار بسبب ما تثيره من خلاف، فإننا لا نعدم بعض الشذرات من أخبار الزهاد والصالحين والمجاهدين الذين ذكرهم بعض المؤرخين والجغرافيين أمثال ابن حوقل (كان حيا سنة 367 هـ) وابن الفريسي (ت. 440 هـ) وعياض (ت. 467 هـ) والبكري (ت. 487 هـ) وابن بشكوال (ت. 578 هـ) وابن الزيات (ت. 617 هـ) وابن فرحون (ت. 799 هـ) وابن خلدون (ت. 808 هـ) والحسن بن الوزان (ت. 957 هـ).

ولعل من أقدم المصادر التي تناولت ذكر "المرابطين" كتاب صورة الأرض لابن حوقل الذي وصف مدينة سلا وما يحيط بها من رباطات بأن عدد المرابطين بها حوالي «مائة ألف إنسان»⁽³⁾ وهناك أخبار في بعض المراجع المتأخرة لتاريخ المغرب، تجمع ما تفرق في غيرها المتقدم عليها، وإن اقتصرنا غالبا على ذكر أحوال الولاة والأمراء، فهي تؤكد وجود كثير من سمات الظاهرة الصوفية بهذه البلاد منذ العهود الأولى للفتح الإسلامي بالمغرب، مثل الكرامات المروية عن عقبة بن نافع الفهري (ت. 63 هـ) ودعائه الله حين أدخل قوائم فرسه في البحر على شاطئ مدينة آسفي⁽⁴⁾؛ وما نقل عن زهد زهير بن قيس

(1) - ذكر عبد العزيز بن عبد الله أن كتب التراجم لم تتكاثر إلا بسبب «استفحال الطرقية في القرن العاشر» بعد أن كانت حركة التأليف ضعيفة «بالمغرب قبل القرنين السابع والثامن» بن عبد الله . م. س. 1/ 131.

(2) - عبد الله المقدم الزركاكي. السيف المسلول فيمن أنكر على الرجراجيين صحبة الرسول، المعهد الشعبي الإسلامي، الصويرة. د. ت. 42.

(3) - ابن حوقل . كتاب صورة الأرض. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. د. ت. 82: عبد العزيز بن عبد الله. م. س. 1/ 3: محمد حيي. الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. دار المغرب. الرباط. 1976. 2/ 575: عبد الله التليدي. المطرب بذكر بعض مشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، ط. 3. الرباط. 2000. 39 - 40: محمد المنوني. المصادر العربية لتاريخ المغرب. منشورات كلية الآداب. الرباط. 1983. 1/ 19 - 20.

(4) - أحمد الناصري. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب. الدار البيضاء، 1954. 1/ 78 - 79 و 82.

البلوي، فبعدما «رأى ما منحه الله من الظفر والنصر وساق إليه من العز والملك، خشي على نفسه الفتنة - وكان من العباد المخبتين-... قال : إنما جئت للجهاد في سبيل الله، وأخاف على نفسي أن تميل إلى الدنيا»⁽¹⁾؛ وأن حسان بن النعمان «كان يقال له الشيخ الأمين»⁽²⁾؛ أما موسى بن نصير فقد «كان عاقلاً كريماً شجاعاً ورعاً متقياً الله تعالى... وكانت البلاد [المغرب] في قحط شديد فأمر الناس بالصوم وإصلاح ذات البين...»⁽³⁾؛ وكذلك محمد بن يزيد الذي كان «عادلاً حسن السيرة»؛ وإسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر الذي استعمله عمر بن عبد العزيز سنة 100 هـ «كان خيراً أميراً وخيراً ووالاً، ولم يزل حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام حتى تم إسلامهم»⁽⁴⁾. وإذا ما كانت هذه الأحوال فاشية في الولاة، الذين استشهد كثير منهم، فهي لن تكون في الرعية إلا أفشى، هذا فضلاً عن الصحابة والتابعين الذين دخلوا المغرب، وقد أحصى منهم صاحب كتاب الاستقصا أربعين رجلاً⁽⁵⁾.

(1) - م.ن. 91/1.

(2) - م.ن. 92/1.

(3) - م.ن. 95/1.

(4) - م.ن. 101/1.

(5) - م.ن. 85 - 90.

التحصيل

1 - التحصيل العلمي

كان التفقيه في الدين الإسلامي وتعليم اللغة العربية من مهام الفاتحين الأولين، ولعل الدراسات والأثار التاريخية التي تؤكد هجرة العرب الكنعانيين والحميريين وأهل خير إلى المغرب قبل الإسلام بقرون (منذ القرن الخامس قبل الميلاد)، وانتشار "البونيكية" القربية من العربية بين الأمازيغ، كانت من عوامل تسهيل تعلّم لغة الضاد⁽¹⁾؛ ولم يكد الإسلام يستتب بالبلاد حتى هب رجال ينهلون من العلوم الإسلامية «ابتغاء مرضاة الله»، فاشتهر منهم كثير وفاق بعضهم أقرانهم في الأندلس⁽²⁾، وقد أنزل موسى بن نصير معه إلى المغرب آفا من البربر والعرب وأمرهم أن يعلموا البربر القرآن والفقه⁽³⁾، كما أن إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجرين قدم القيروان سنة 100 هـ كان مرفقا بعشرة من التابعين ذوي العلم والفضل يفقهون أهل المغرب في الدين⁽⁴⁾، وأرسل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه «عشرة من التابعين يفقهون أهل المغرب في الدين منهم حبان بن أبي جبلة»⁽⁵⁾.

وقد انتشرت المراكز والمساجد الإسلامية والكتاتيب التي مكنت الفاتحين والعلماء من ممارسة وظائفهم التوجيهية والتعليمية، وعلى الخصوص في القرن الثاني، ثم إن تأسيس الرابطات الجهادية على ساحل المغرب وفُراه منذ أواخر هذا القرن، واقتران العمل بالعلم وتعليم شيوخه، جعل كثيرا من تلك المراكز والرابطات تتحول إلى "زوايا" تقوم بالتربية وتعليم اللغة والقرآن والدعوات والأذكار في أوساط البربر الذين كانوا شغوفين بالروحانيات فطريا، «ولم تلبث تلك الزوايا والرابطات أن أصبحت معاهد للفئات من المريدين المتشوقين للحياة الروحية أو الطلبة المتعطشين للمعرفة، ولم

(1) - بنعبد الله، م.س. 1/ 54 - 59 حيث يثبت بالأمثلة كلمات وعبارات وأدوات نحوية ذات أصل عربي فصيح.

(2) - "بروفنصال" مؤرخو الشرفاء، ترجمة. عبد القادر الخلافي، دار المغرب، 1977، 24.

(3) - الناصري، م.س. 1/ 96.

(4) - ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم المرابطين) تحقق د. إحسان عباس، بيروت، 1968 - 1980، 45 - 46.

(5) - الناصري، م.ن. 1/ 101؛ عبد الله كنون، النبوغ المغربي، المغرب، ط. 1، 2/ 42؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 59.

يمض عليها زمن طويل حتى باتت تنافس، كمراكز تعليمية، مدارس فاس وجامعة القرويين⁽¹⁾، إذ تبوأ العلم مكانة عليا منذ قيام أول دولة إسلامية بالمغرب، فقد اتخذ المولى إدريس الأزرهر لنفسه بطانة من أهل العلم لتوطيد أركان الدين ونشر اللغة العربية، وتابعه على ذلك خلفاؤه بفاس⁽²⁾، كما كان لدولة بني صالح (أو مملكة النكور) التي أسسها صالح بن منصور الحميري في تمّسمان فضل كبير على نشر اللغة العربية في كافة ربوع المغرب وترسيخ المذهب المالكي، كذلك كان لتدفق علماء الخوارج وفقهائهم ودعاتهم على المغرب في القرن الثاني، ودعاة الشيعة الفاطميين في القرن الثالث، كان ذلك عاملا قويا في توطيد اللغة العربية والعلوم والأفكار التي تناولتها، فلم يكد يحل القرن الرابع الهجري حتى أصبح الأمازيغ يزاحمون العرب في دراسة العربية وينظرون فقهاء العرب في الأصول والفقه والكلام.

وقد استفادت المؤسسات التعليمية والدينية أيضا من العلماء الذين ارتحلوا إلى المشرق للحج وطلب العلم ثم رجعوا للتعليم والإرشاد في بلادهم، ومنهم على سبيل المثال وأجاج اللمطي (ت. 445 هـ) الذي بنى دارا لطلبة العلم وقراءة القرآن سماها "دار المرابطين" بعد رجوعه من القيروان وتعلمه على أبي عمران الفاسي⁽³⁾؛ وتنبئنا الحركة العلمية بمدينة سبتة عن مشاركة أهلها في هذه الحركة منذ القرن الرابع الهجري أخذًا وعطاء، فكانوا يرتحلون إلى حواضر العالم الإسلامي لتلقي العلم ومصاحبة رجاله والرواية عنهم أو للتدريس والإلقاء، وبقيت هذه الظاهرة مستمرة إلى القرن الثامن الهجري⁽⁴⁾، كما توافد أهل العلم من الأندلس على يوسف بن تاشفين وابنه؛ ويصف صاحب المعجب ذلك بقوله: «فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحواله، حتى أشبهت حضرة بني العباس في صدر دولتهم واجتمع له ولابنه من أعيان الكتّاب وقرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»⁽⁵⁾، وقد يكفي

(1) - "بروفنصال"، م.س. M. BELLAIRES, les confréries religieuses au Maroc, Archives maro-26. caines, 1927, 4/17 et 18

(2) - "ألفرد بل"، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط. 3، بيروت، 1987، 89.

(3) - «وكان المصامدة يزورونه ويتركون يدعائه، وإذا أصابهم قحط استسقوا به» ابن الزيات، م.س. 89.

(4) - محمد العربي الخطابي، «سبتة، رجالها ومكانتها وصلاتها العلمية بمختلف الحواضر الإسلامية» مجلة "المنهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 22، يناير 1982، 9 - 81.

(5) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الدار البيضاء، ط. 7، 1950، 243.

الاطلاع على كتاب الغنية مثلا، وهو فهرسة شيوخ القاضي عياض، لنقف على ما بلغته سبته من إشعاع علمي على أنحاء العالم الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وعلى مكانة رجالها وحرصهم على اتصال أسانيد الكتب الذين يجازون فيها، مما يؤكد قوة الروابط الثقافية بين المغرب وحواضر العلم في العالم الإسلامي، تلك الروابط التي تجلت في المراسلة بين العلماء وتبادل مصنفاتهم وطلبهم؛ أضف إلى ذلك كله مساهمة العرب الهلاليين والسلميين الذين جلبهم الموحدون إلى المغرب في امتزاج العنصرين، وتوغل العربية بين البدو كذلك⁽¹⁾، كما شجع الموحدون كثيرا من العلوم التي لم تكن رائجة أو كان رواجها محظورا في العهد المرابطي، فأسسوا المدارس والمعاهد والمجامع العلمية والمكتبات، وجلبوا كبار العلماء واهتموا بتدوين الكتب والترجمة إلى العربية، وعقدوا المناظرات، كما أفاضوا المرتبات والجوائز والصلات وحتى الإقطاعات والولايات على العلماء، فضلا عن أن كثيرا من خلفاء الموحدين وأمراءهم كانوا علماء وفقهاء⁽²⁾.

ولم تنفك صلة المغاربة بالمشرق قائمة يغذيها التلاقح الحضاري والثقافي منذ دخول الإسلام المغرب، وقد ظلت تحفز المغاربة نحو الشرق أهداف منها ما هو ديني ومنها ما هو علمي ومنها ما هو تجاري ومنها ما هو سفاري أو سياسي، وقد يجتمع للمسافر أكثر من نية قبل الذهاب أو يتحقق له أكثر من هدف أثناء المقام أو عند الإياب، وقد يمتد ترحال بعضهم مكانا إلى أقاصي الشرق أو يطول مكث بعض آخر أزمته، أو يحطّ عصا التجوال قوم منهم في بلد من البلدان أو يستقر مجاورا في حرم من الحرم، «وقد بلغ بعض المغاربة إلى ما وراء النهر ووصلوا إلى الهند والصين [...]؛ ويبدو أن من أسباب اقتحامهم تلك المخاطر الوصول إلى مواطن المدوّنين الأوّلين للحديث كبخارى وقزوين ونسابور وترمز وغيرها»⁽³⁾، وكان مما يشجع بعض طلاب العلم على السفر إلى المشرق ما كانوا يسمعون عنه من المدارس المعدة لسكنى الطلبة والعلماء والمساعدات المخصصة لنفقهم؛ ولقد عرف القرنان السادس والسابع الهجريين انتشارا واسعا لعلماء المغرب في الشرق، وقوي هذا الانتشار على الخصوص بعد سقوط القواعد

(1) - بتعبد الله، م.س. 1/ 59 - 60.

(2) - محمد المتوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، دار المغرب، ط. 2، الرباط، 1977، 15 - 16.

(3) - محمد بن شرفه، تراجم مغربية من مصادر مشرقية، النجاح الجديدة، البيضاء، 1996، 6 - 7.

العلمية بالأندلس في عصر بني مرين، واستمر بالقوة نفسها وربما تزايد في عهد الدولتين السعدية والعلوية، وكان الهدف الغالب على العلماء المتوجهين إلى المشرق استكمال المعارف وتبادل الإجازات⁽¹⁾.

ولم يقتصر الاهتمام بالمشرق على عامة الحجاج والطلبة والعلماء، ولكن الملوك المغاربة كانوا أيضاً حريصين على ربط الصلة بالمشرق وتقويتها بوسائل عدة، فقد كانوا دائماً يوفدون ركبانا رسمية للحج، وكانوا يعملون على تجديد الروابط مع رؤساء الدول الإسلامية، فيبعثون إليهم بالهدايا وإلى العلماء والأدباء بالصلوات ويوقفون الأوقاف على طلاب العلم وتوزيع الصدقات من أموالهم على الفقراء، ومن أمثلة ذلك أن أبا الحسن المريني اقتنى ضياعاً بالمشرق وأوقفها على القراء، وبعث مصاحف مكتوبة بخطه إلى الحرمين والقدس، وأن المنصور السعدي بعث إلى علماء مصر يستجيزهم رغبة في توثيق الأسانيد فأجازه محمد البكري وبدر الدين القرافي؛ وأن سيدي محمد بن عبد الله أوقف على القاهرة والإسكندرية نسخاً من كتب ابن خلدون وقلانند العقيان والأغاني ونفع الطيب ومؤلفات ابن الخطيب، كما أرسل إلى أمراء طرابلس ومصر والشام وأشراف مكة والمدينة وإلى سائر الحجاز واليمن بالهدايا وإلى العلماء في تلك البلاد بالصلوات والجوائز⁽²⁾.

وكان المشاركة ملوكاً ورعية يقدرون المغاربة وعلماءهم على الدوام، فكثيراً ما عيّن الأكفاء منهم في المناصب العليا والهامة، أو كان لهم دور فعال في الحياة العامة أو الثقافية، وقد لقي بعض علماء المغرب حظوة كبيرة عند ملوك الشرق كما وقع مثلاً لابن دحية الأندلسي (ت. 633 هـ) الذي كان له عند الملك الكامل بمصر جاه عظيم، وبعثه رسولا إلى الناصر لدين الله ببغداد، كما بعثه هذا بدوره سفيرا إلى بعض ملوك العجم؛ وكذلك الخطيب ابن مرزوق الذي ولّاه السلطان الأشرف وظائف علمية بالقاهرة، وكان يفخر بأنه لا يوجد من يسند أحاديث الصحاح سماعاً من مصر إلى الأندلس غيره، كما ألف كتاباً يطري فيه السلطان ومصر؛ والعالم محمد المجيدري العيقوبي الذي أكرمه أمير

(1) ترجم المقرئ للراجلين من الأندلس إلى المشرق، في نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 2/ 5 - 704.

(2) - ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، المطبعة الوطنية، 1929، 1/ 354؛ الناصري، م. س. 8/ 34؛ العباس بن إبراهيم المراكشي، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمار من الأعلام، الرباط، 1/ 47؛ بن عبد الله، م. س. 1/ 82 - 84؛ ابن شريفة، م. س. 8.

مصر وقيل إنه أحد أربعة لم يبلغ أحد مبلغهم في عهد سيدي محمد بن عبد الله؛ ومنهم كذلك محمد (فتحا) الدقاق الدغمي السلاوي الذي كان معظماً عند ملوك الشرق وخصوصاً السلطان العثماني⁽¹⁾؛ ومحمد بن عمران الشريف الكركي الفاسي الذي كان شيخ المالكية والشافعية بمصر والشام⁽²⁾.

ومن المغاربة من تولى بالمشرق التطبيب كابن عبد الملك ابن زهير طبيب الموحدين الذي تولى رئاسة الأطباء ببغداد ثم بمصر ثم بالقروان؛ وكذلك علي الشلطي وعلّي بن عتيق والحاج عزوز المكناسي وعلّي بن يقظان وابن سمعون وغيرهم⁽³⁾.

وكان من دواعي تقدير المشاركة للمغاربة ما كان عليه هؤلاء من إتقان وإحاطة بكثير من المعارف⁽⁴⁾. فقد كان على سبيل المثال الشريف الكركي الذي ولي مشيخة المالكية والشافعية بمصر والشام ينفرد وحده بمعرفة ثلاثين علماً ويشارك الناس في العلوم الأخرى كما قال عنه القراقي؛ وكان محمد بن سليمان الفاسي الروداني (ت. 1094هـ) فرد الدنيا في العلوم كلها⁽⁵⁾. ومن ثم فقد كان كثير من المغاربة يضاهون في العلم المشاركة الذين كانوا يشهدون لهم بذلك أحياناً، كما شهد الحافظ ابن حجر لمحمد تقي الدين الفاسي بقوله: «وافقي في السماع بمصر والشام واليمن وغيرها وكنت أوده وأعظمه»⁽⁶⁾. وكذلك الكمال بن أبي البركات المكناسي الذي روى عنه الحافظ ابن حجر، وإدريس العراقي الذي استدرك أحاديث كثيرة على الجامع الكبير للسيوطي، وكان سيدي عمر الفاسي يقول عنه أنه أحفظ من ابن حجر، وكان من المغاربة من

(1) - ابن إبراهيم، م.س. 60/5 و80: بنعبد الله، م.س. 84/1 و93.

(2) - محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. 332: بنعبد الله، م.س. 89/1.

(3) - ابن إبراهيم، م.س. 63/3: بنعبد الله، م.س. 87/1 و89.

(4) - مما قاله ابن سحنون عن نفسه مثلاً: «لم أدخل إلى الشرق حتى حفظت أربعة وثلاثين ألف بيت من أشعار الجاهلية» بنعبد الله، م.س. 87/1: كما أن الجياني المعروف بالبيغدادي (ت. 546) حفظ كتاب البرادي قبل رحلته. الكتاني، م.س. 267/3: بنعبد الله، م.س. 87/1: عمر بن الطوير السوسي المراكشي (ت. 622 هـ) كان يحفظ البرهان للإمام الجويني. بنعبد الله، م.س. 88-89.

(5) - «وكان في الحكمة والمنطق والطبيعي والإلهي الأستاذ الذي لاتنال مرتبته بالاكتماب. وكان يتقن فنون الرياضيات...» كما أنه اخترع آلة جغرافية عجيبة تنافس الناس في اقتنائها. ابن إبراهيم، م.س. 4/334: بنعبد الله، م.س. 89/1 و92.

(6) - بنعبد الله، م.س. 91/1.

ناظر المشاركة كما حصل لابن زكري الذي عُقد له مجلس في جامع الأزهر لمناقشة فقهاء مصر وعلماؤها⁽¹⁾.

أما التدريس فقد مارسه كثير من علماء المغرب في المشرق مثل محمد الحمصي (ت. 570 هـ) الذي أقرأ بالشام مدة⁽²⁾؛ والحرالي (ت. 637 هـ) الذي كان يلقي دروسا في قواعد التفسير بالشام⁽³⁾؛ ويونس بن طربة الذي ولي قضاء طرابلس الغرب وولي التدريس بدار الحديث الكاملية بالقاهرة سنة 641 هـ⁽⁴⁾؛ ومحمد بن سليمان المراكشي (ت. 717 هـ) وهو من شيوخ الإسكندرية والمحدثين والمسندين بمصر⁽⁵⁾؛ وتاج الدين المراكشي (ت. 752 هـ) الذي ولي التدريس في مصر وفي المسروية بدمشق؛ وسالم بن إبراهيم الصنهاجي شيخ المدرسة الشراييشية؛ ويحيى بن موسى الرهوني (ت. 774 هـ) الحافظ الأديب المنطقي الذي تولى التدريس في المنصورة والخانقاه الشيعونية بمصر⁽⁶⁾؛ وجمال الدين (ت. 823 هـ) الذي ولي مدرسة الناصر باليمن بعد تنقله في بلاد الشرق⁽⁷⁾؛ وأحمد الدقاق الدغعي الذي قام بتدريس الحديث في المدينة⁽⁸⁾؛ ومحمد الورزازي (ت. 1138 هـ) الذي اشتغل بالتدريس في مصر وكانت له اليد الطولى في الفقه والعلوم العقلية⁽⁹⁾؛ ومن العلماء المغاربة الذين تتلمذ عليهم كبار علماء المشرق محمد بن عمران الشريف الكركي (السابق ذكره) فقد أخذ عنه القرافي وقال فيه ما تقدم ذكره⁽¹⁰⁾.

ولقد كان لبعض العلماء المغاربة أثر كبير في الحركة العلمية بالمشرق لا سيما في القرن السابع الهجري، ومن بينهم مروان بن عبد الملك بن سنجون اللواتي الطنجي الذي كان

(1) - الكتاني، م.س. 1/ 83 و 142: بنعبد الله، م.س. 1/ 91 - 92.

(2) - الكتاني، م.س. 3/ 267: بنعبد الله، م.س. 1/ 87.

(3) - «وكان أعلم الناس بالمنطق والطبيعيات والإلهيات وكان ينقض النجاة لابن سينا عروة عروة. بنعبد الله، م.س. 1/ 89

(4) - بنعبد الله، م.س. 1/ 89.

(5) - ابن إبراهيم، م.س. 3/ 248: بنعبد الله، م.س. 1/ 90.

(6) - بنعبد الله، م.س. 1/ 90 - 91.

(7) - ابن إبراهيم، م.س. 4/ 50.

(8) - ابن إبراهيم، م.س. 5/ 60: بنعبد الله، م.س. 1/ 93.

(9) - ابن إبراهيم، م.س. 5/ 38: بنعبد الله، م.س. 1/ 93.

(10) - ابن فرحون، م.س. 332: بنعبد الله، م.س. 1/ 89.

يقرئ الحديث مدة سبع عشرة سنة في الشرق⁽¹⁾؛ ومحمد بن عامر الحمصي الذي أقرأ بالشام مدة وتوفي بفاس بعد سنة 570 هـ⁽²⁾.

ومن المؤلفات التي حملها المغاربة معهم ونشروها في المشرق وأقرأوها: الجزولية وألفية ابن معطي الزواوي في النحو، والشاطبية في القراءات، وقد ألف ابن مالك ألفيته النحوية بدمشق في الوقت الذي راجت فيه كتب النحو المغربية بالمشرق، كما أن أبا حيان الأندلسي بعد ذلك شاعت مؤلفاته في النحو واللغة والتفسير⁽³⁾.

ومن المعلوم أن المشرق كما لم ينفك قيلة المغاربة الدينية، فقد بقي على الدوام وجهة الرحالة والعلماء، وإذا ما استعرضنا أسماء الرحالة المغاربة إلى المشرقين منذ القرن الخامس الهجري فإن اللاتحة تطول⁽⁴⁾، علما بأن أكثر الرحالة كانوا علماء أو طلاب علم.

وما يهمنا في هذا السياق هو الحركة العلمية التي استفاد منها المغاربة تحصيل العلوم المشرقية، وقد تجلت في ثلاثة مظاهر هي: الرحلة إلى علماء المشرق، وورود علمائه إلى المغرب، وجلب الكتب المشرقية.

إن الذين رحلوا من المغرب وأخذوا عن علماء المشرق من الكثرة بحيث يتعذر حصرهم⁽⁵⁾، ومن أشهر الأمثلة على ذلك أن المهدي بن تومرت من المغرب أخذ عن الغزالي في المشرق.

وامتد هذا الارتحال إلى العصور المتأخرة، إذ بقي المغاربة يتوجهون بالآلاف كل سنة إلى المشرق⁽⁶⁾، ومن المشهورين الذين حرصوا على إنتاج المشرق من العلوم النادرة

(1) - ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر بيروت، د.ت. 4/ 43.

(2) - الكتاني، م.س. 3/ 267؛ يعنيد الله، م.س. 1/ 87.

(3) - ابن شريف، م.س. 7.

(4) - منهم الإدريسي (ت. 561 هـ) وابن جبير (ت. 614 هـ) وابن رشيد (ت. 721 هـ) والعبدى الحاحي (ت. أواخر القرن السابع) وابن بطوطة (ت. 776 هـ) والعبدري (ت. 757) إلخ...

(5) - فتمت مئلا أبو عمران الفاسي (ت. 430 هـ) والجهاني (ت. 546 هـ) وعبد الواحد المراكشي وعلي المحاربي ويحيى الدكالي الحافظ (كان حيا سنة 723 هـ) الذي صحب ابن دقيق العيد، ومفضل العنزي الذي صحب عز الدين بن عبد السلام وابن خلكان، وميمون اللمتوني الذي سمع على الطبري صحيح مسلم، ومروان ابن عبد الملك اللواتي وابن منير ومحمد الفزازي السلاوي والعباشي واليوسي وأحمد ناصر وأحمد القادري ومحمد (فتخا) الفاسي وابن الطيب العلوي وأحمد الهلالي وغيرهم: ابن الزيات، م.س. 8 - 89 و 238 - 239 و 275: محمد بن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة. تحق. محمد شريف، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1984، 528/2/ 8.

(6) - يعنيد الله، م.س. 1/ 82.

في ق. 13 هـ محمد التاودي بن سودة (ت. 1209 هـ) الذي لقي الشيخ مرتضى الحسيني؛ ومنهم كذلك محمد الزبادي (1209 هـ)؛ وعبد القادر الكوهن وآخرون⁽¹⁾.

أما ورود علماء المشرق على المغرب فلم ينقطع بدوره، فقد وفد مثلاً تاج الدين بن حموية السرخسي أيام يعقوب المنصور الموحدي؛ ومحمود بن أبي القاسم الخراساني أيام الناصر الموحدي؛ ومحمد بن عبد الوهاب الدمشقي الحنبلي (ت. 657)؛ وأبو البركات عمر الفارسي وغيرهم؛ كما وفد على المنصور السعدي كثير من علماء الحرمين وبيت المقدس ومصر والشام والعراق والهند⁽²⁾.

إلا أن أغنى منبع لما تلقاه المغاربة عن المشاركة كانت مصنفاتهم، فكان النهل منها يتم في المشرق أو بعد استجلائها، وقد نشط جلب الكتب المشرقية على أيدي الحجاج والعلماء، وأحياناً على أيدي الملوك، وأهدى كثير من علماء المشرق إلى الملوك السعديين مؤلفاتهم وما كانوا يقتنون أو يستنسخون بعد أن نقل الأتراك دار الخلافة الإسلامية إلى القسطنطينية، علماً بأن دولة السعديين في المغرب كانت مستقلة عن النفوذ التركي⁽³⁾. وكان لبعض أوائل المصنفين المشاركة مكانة خاصة عند المغاربة حتى قال بعضهم مثلاً أن كل بيت ليس فيه شيء من تصنيف ابن قتيبة الدينوري (ت. 276 هـ) لا خير فيه⁽⁴⁾.

ومن أمثلة إدخال الكتب المشرقية إلى المغرب ما وقع على يد محمد الجبائي الذي روى عن علي الطبري وجلب من كتبه أحكام القرآن وأصول الفقه و الرد على أحمد بن حنبل⁽⁵⁾؛ وعبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر الذي أقام في المشرق طويلاً وجلب دواوين من فنون العلم، وكذلك عمر بن الطوير السوسي المراكشي الذي أخذ عن عبد الوهاب البغدادي أصول الفقه وتعليقه محمد بن يحيى في مسائل الخلاف، وكان أول من أدخلها إلى المغرب؛ كما أن السلطان سيدي محمد بن عبد الله جلب من المشرق

(1) - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، (سودة)؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 80.

(2) - ابن إبراهيم، م.س. 1/ 47 و 3/ 148؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 82 و 85، وقد ترجم المقرئ للوافدين من المشرق على الأندلس، م.س. 3/ 5 - 149.

(3) - حجي، م.س. 1/ 69.

(4) - ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، 1925، المقدمة 20 - 21.

(5) - الكتاني، م.س. 3/ 267؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 87.

كتب الحديث المهمة مثل مساند الأئمة أحمد وأبي حنيفة والشافعي وكثير من مهم المتون والشروح⁽¹⁾.

1.1 - الاشتغال بالعلم

من النادر أن نجد في تاريخ المغرب من عُرف بالتصوف ولم يكن من العلماء أو "المشاركين" في فنونه المتعددة، وباستعراضنا لتاريخ الثقافة المغربية نجد أن كثيرا من الصوفية كانوا في الوقت نفسه من أكابر علماء عصورهم. مشاركين في جميع فنون المعرفة إلى جانب مزاولتهم لأعمال البر وألوان المجاهدات الروحية، ونذكر منهم على سبيل التمثيل الشيخ زروق والشيخ محمد بن ناصر والشيخ محمد بن أبي بكر المجاطي والشيخ عبد القادر الفاسي، والشيخ أبا المحاسن يوسف الفاسي وابنيه العربي وأحمد والشيخ عبد الرحمان الفاسي الذي شبهه محمد المقرئ - لعلماء مصر- بالجنيد كما شبهه غيره بالسويطي لوفرة علمه، إلى غير ذلك من جهايزة العلم والتصوف⁽²⁾. ولما كان العلم يقتضي السياحة في طلبه. فقد قصد أكثر طلاب المغرب المشرق لأخذ العلم عن أمهله الذين كان أكثرهم من العاملين، فأخذ الطلاب العلم والعمل وبثوهما معا في تلامذتهم. لذا كان علينا، قبل التعرض للذين نقلوا التصوف وطرقه إلى المغرب، أن نذكر بعض النماذج أمثلة على شغف صوفية المغرب بالعلم درسا وتديسا وتأسيسا للمكتبات في زواياهم.

وقد استمر هذا الاهتمام بالعلوم، وخصوصا الشرعية منها عبر تاريخ الغرب الإسلامي. ولدحض قول "الفرديل" بتوقف الاتجاه العلمي للتصوف في مغرب القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) وانتشار التصوف الشعبي، يكفي الاطلاع- مثلا- على وفيات الونشريسي، ففيه تراجم كثير من علماء الصوفية الذين عاشوا في القرن الثامن الهجري⁽³⁾. وفيما يلي بعض الأمثلة على الصوفية العلماء:

فلقد كان أبو مدين شعيب الأنصاري (ت. 585 هـ) يهفو إلى العلم ويحاول الهرب مرارا

(1) - ابن عبد الملك. م.س. 1/ 8/ 237 - 239: بتعبد الله. م.س. 1/ 84 و 87 - 89.

(2) - بتعبد الله. م.س. 1/ 156 - 157. ويعتد محمد مفتاح العلم عاملا من أهم أسباب تصوف المغاربة، الخطاب الصوفي، مكتبة الرشاد، 1997، 96.

(3) - وفيات الونشريسي، ألف سنة من الوفيات، تحق. محمد حجي، دار المغرب، 1976، 97 - 133:
A.Bel La religion musulmane en Berberie, Paris, 1938, 346-365

مما فرضه عليه إخوته من رعي مواشيهم إلى أن تمكن من ذلك وحل بفاس فلقب بها «الأسياخ والأخيار والفضلاء» وألف دروس أبي الحسن علي بن حرزهم والشيخ الفقيه ابن غالب، وقال فيه ابن قنفذ إنه «كان له بسط وقبض، فبسطه بالعلم، وقبضه بالمراقبة»⁽¹⁾.

وكان محمد بن عبد الرحيم بن يجيش التازي (ت. 920 هـ) عالما وأديبا وله مراسلات علمية مع الإمام السنوسي صاحب العقائد المشهورة، ورغم غلبة الطابعين الأدبي والصوفي عليه فإنه كان مشاركا في العلوم الدينية واللغوية مبرزا في الفقه والنحو والعروض والحديث والعقائد؛ وكذلك كان محمد بن محمد التازي (ت. 970 هـ) ولد ابن يجيش المتقدم وتلميذه، عالما صوفيا كأبيه⁽²⁾.

ج- ومن أولئك القوم عبد الله بن ابراهيم الخياط (ت. 939 هـ) الذي كانت له رحلتان إلى مدينة فاس لطلب العلم تلتها سياحة صوفية، وكان لا يفتر عن تدريس العلوم المختلفة إلى جانب تلقين الأوراد في زاويته بزرهون وحض مريديه على التعلم⁽³⁾.

د- ومنهم الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي (ت. 963 هـ) الذي لم يكن يجارى في ميدان المعرفة بالله وعلوم التربية النبوية حتى قيل عنه إنه جنيدى زمانه أو غزاليه، إذ كان «كبير الشأن عظيم الرتبة في مقام العرفان» وتلقى كثيرا من علوم الظاهر على يد شيوخه وأضفى «ما من علم ظاهرا كان أو باطنا إلا وهو إمام يقتدى به فيه»، وكان أحرص الناس على تعليم عباد الله، أمرا من يلقي بتعليم الأهل والأولاد والعبيد والخدم والإماء، ويحث كثيرا على فهم مدلول الشهادتين، فلم يكن يرى أحد من الرجال والنساء بزاويته إلا تاليا أو ذاكرا أو متعلما، وكان شيخه في التربية سيدي عبد الله الغزواني يعترف له بالفضل ويتخذة شيخا في السمعيات والنقلات ويستشهد بنثره ونظمه، ومع

(1) - ويروي من كلامه عن نفسه أنه قبل وصوله إلى فاس مكث عند رجل له كرامات فأمره أن يذهب إلى الحاضرة للتعلم لأن الله لا يعيد بالجهل، ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحفير، نشر محمد الفاسي "وأدلف فور"، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، 11 - 12.

(2) - محمد بن عسكر، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقق محمد حجي، دار المغرب، 1977، 66 - 71؛ محمد حجي، م.س. 2/ 434 - 435.

(3) - ابن عسكر، م.س. 83، الكتاني، م.س. 3/ 191 - 192؛ محمد المهدي الفاسي، ممتع الأسماخ في الجزولي والتبايع وما لهما من الأتباع، تحقق، عبد الحى العمراوي وعبد الكريم مراد، فاس 1989، 66 - 67؛ حجي، م.س. 2/ 494 - 495.

ذلك كان الهبطي يقول : كل ما منحني الله تعالى من العلم ورزقي من الفتح فهو من بركة سيدي أبي عبد الله الغزواني، وفي مسلك الشيخين دليل على تواضع القوم لواهب العلوم وتعظيمهم لكل علم⁽¹⁾.

هـ- وكذلك كان شأن أبي يوسف الفاسي (ت. 1013 هـ) مع شيخه سيدي عبد الرحمن المجذوب، فقد اجتمع للمريد علما الظاهر والباطن فكان شيخه يقول فيه إنه غزالي عصره، «وقال في آخر أمره: سيدي يوسف كنت أنا شيخه، واليوم هو شيخي... وكان الشيخ أبو محمد [المجذوب] يقلده في أمر دينه الظاهر وبأخذه عنه»⁽²⁾.

ولئن دلت هذه الأمثلة على نوع من التواضع العلمي أو السلوكي، فإنها تدلنا أيضا على ما تميز به الصوفية من نظرة وظيفية وعملية للعلم نفسه، فلقد كانوا حريصين على التفريق بين العلم الضروري، الذي هو الفريضة الواجبة على المسلم، وبين ما زاد عليه وشمل فرض الكفاية، لأنهم كانوا واعين بأن العلوم لا نهاية لها، وأنها ليست مقصودة لذاتها وأن الترف العقلي أو الفكري أو العلمي تراكم أفضول قد يورث الإنسان عُجبا وتكبيرا وميلا إلى المراء المذموم شرعا، أو يُضيع على الموغل في تفاصيل بعض العلوم ودقائقها وقتا يمكن أن يوظف فيما هو أجدى وأجمع لخيري الدنيا والآخرة، لذا كان من الأدعية التعوذ من علم لا ينفع. وقد نبى ابن الفارض (ت. 632 هـ) مثلا في تائيبته المشهورة عن الاغترار بالدروس النقلية قائلا:

ولا تك ممن طيشته دروسه بحيث استقلت عقله واستقرت
فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة⁽³⁾.

ونبى أبو العباس المرسي عن مجادلة العارفين بـ «نقل الطروس»، كما قيل لسيدي علي بن ميمون (ت. 917 هـ) في ابتداء أمره : «اطرح كتابك واحفر في أرض نفسك يخرج لك ينبوعا» وروي عن سيدي علي الجمل قوله إن «أصبعين من العمل خير من مائة ذراع من العلم»، وأن الكتب هي التي تستمد من القلوب، وكذلك ينصح مولاي العربي الدرقاوي (ت. 1239 هـ) مريده بأن يتعلم من علم الظاهر ما لا بد منه إذ لا يعبد الله

(1) -ابن عسكر، م.س. 8- 13، المهدي الفاسي، م.س. 89- 91.

(2) المهدي الفاسي، م.س. 141- 142.

(3) -ابن الفارض، الديوان، دارصادر، بيروت، د.ت. 1962، 109.

إلا به، وينهاه عن أن يتبحر فيه لأن المطلوب هو التبحر في الباطن⁽¹⁾، لكن هذا العارف يحذر من أن يفهم من كلامه إهمال علم الظاهر ويؤكد على أن لا طريق إلى الحقيقة إلا من باب الشريعة. وكأنه يعلل نهيه ذلك بما يراه من أن «جل فقهاء الظاهر - رضي الله عنهم - لا يسيئون ظنهم بأحد من أهل الخطأ مثلما يسيئون ظنهم بأهل الطريقة وهم أهل الباطن»، وإلا فإنه يعترف بفضل العلماء وينقل قول أستاذه: «فما علينا إلا فضل الله وفضل ساداتنا علماء الظاهر الذين قبضوا لنا إلام النبي صلى الله عليه وسلم...»، وفي إحدى رسائله إلى الطلبة الذين يتعلمون العلم يؤكد مولاي العربي أنه لا يخوض في رحمة الله كما يخوض فيها صاحب علم، ولا من هو في رضا الله تعالى كالمشتغل بتعلم دينه، إذ لا حرفة أكبر من حرفة تعلم العلم لله⁽²⁾.

2.1- المراكز العلمية (الزوايا)

ولم يكن اشتغال الصوفية بالعلم منحصرا في البحث عن شيوخه وأخذ بصورة فردية، فقد يسرت الرباطات والزوايا تبادل العلوم المختلفة تلقينا وتلقيا، وقد سبقت الإشارة إلى أن الفاتحين الأولين للمغرب اتخذوا مراكز ومساجد وكتاتيب لتعليم القرآن ومبادئ الإسلام، وتأسست الرباطات للجهاد ضد النخلة الفاسدة ثم تحولت إلى زوايا، فضلا عن التي أنشئت من أول الأمر لتدريس العلم وتعميق الإيمان في القلوب. وإذا ما استعرضنا تاريخ المغرب الديني والعلمي وجدنا أن الزوايا كانت أهم مكوناته⁽³⁾، إذ كانت دوما هي مؤسسات العلم والعمل إلى جانب المساجد، بالإضافة إلى قيامها بوظائف اجتماعية متعددة، ليس هنا مجال سردها.

وكان شيوخ الزوايا العلماء يدرسون في زواياهم مختلف العلوم الشرعية واللغوية والعقلية وغيرها، كما كان يفد عليها العلماء للتدريس والطلاب للتعلم من جهات أخرى لا توجد فيها زاوية، أو تبعد عن الحواضر العلمية. وقد تخرج من الزوايا كثير من كبار علماء المغرب؛ ومن أمثلة الزوايا التي كانت مراكز علمية:

(1) - مولاي العربي الدرقاوي، مجموعة رسائل. تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1999، 70 و 102 و 166.

(2) - م.ن. 167 - 168 و 307.

(3) - وقد أشرنا قبل إلى وجاج اللمطي (ت. 445 هـ) الذي بنى دارا لطلبة العلم.

أ-رباط الأمغارين بتيط الذي أسس قبيل الدعوة المرابطية، وهو من جملة الرباطات التي أقيمت لمحاربة انحراف البرغواطيين الديني، وفي عهد محمد أمغار الذي لقب "بأبي البدلاء السبعة" تحول الرباط إلى مؤسسة علمية إلى جانب التربية الصوفية، فأصبحت تدرس فيها علوم كالتقراءات وكتب مثل إعراب القرآن والموطأ والمدونة وكذلك الإحياء للغزالي⁽¹⁾.

ب - زاوية داي التي تأسست كذلك قبل المرابطين وعرفت ازدهارا علميا كبيرا حتى إن القاضي عياض (ت. 544 هـ) قضى بها السنوات الثلاث الأخيرة من حياته، ومن علماء هذه الزاوية العاملين أبو عبد الحليم يعقوب الصديني (ت. 559)⁽²⁾، ويحيى بن أبي بكر الزناتي (ت. 614 هـ) وهو أول من قرأ عليه يوسف بن يحيى بن الزيات (ت. 627 هـ) -صاحب التصوف-⁽³⁾ القرآن الكريم، وكان من أهل داي فتشرب التصوف وصحب أبا العباس السبتي (ت. 601)، وكان إماما في اللغة والنحو والأدب، وله شرح لمقامات الحريري عده الفيروزيادي أحسن الشروح⁽⁴⁾؛ وكذلك سليمان بن يوسف بن ويحان وابنه عيسى بن سليمان بن يوسف وهما من فقهاء تادلا وخطبائها⁽⁵⁾.

ج- زاوية فشتالة التي كانت مركزا للعلم والتصوف منذ القرن السادس الهجري، ومن أعلامها أبو موسى الفشتالي الذي كانت عنده مخلاة فيها كتب يخلو بها مبتعدا عن الناس⁽⁶⁾؛ وقد نبغ في هذه الزاوية أدباء وشعراء وقضاة وأطباء اقتحموا الهلاط السعدي وبسطوا نفوذهم الأدبي على الساحة الفكرية المغربية، واستمر عطاؤها إلى القرن الثاني عشر حين دخل إليها الشيخ إبراهيم بن سعيد الجزولي ثم ابنه وحفيده الذين جددوا الدور العلمي للزاوية أواسط القرن الرابع عشر الهجري⁽⁷⁾.

د- زاوية الصومعة التي كان فيها الشيخ سعيد أومسناو (ت. 943 هـ) يلقي دروسه العلمية في أزبد من تسعمائة بين شيخ وطالب ومريد، ومن بينهم أحمد بلقاسم وصديقه

(1) - محمد المازوني، «رباط طيط» ضمن الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1997، 31.

(2) - ابن الزيات، م.م، 166 - 167.

(3) - م.ن، 438 - 439.

(4) - م.ن، المقدمة، 12.

(5) - م.ن، 175 و 249 هـ، (339) وهـ، (611).

(6) - م.ن، 259.

(7) - مصطفى عريوش، أحمد بن أبي القاسم، النجاح الجديدة، البيضاء، 1998، 31 - 33.

امحمد الشرقي. وقد أكمل الأول دراسته بمراكش ثم تولى شؤون الزاوية فدعا إلى التعلم ونهذ الجهل والأمية، ومناصرة التصوف بالعلم والعقل والزهد والإصلاح، كما انكب على تأليف الكتب العديدة التي اتسعت بها شهرة الزاوية، إلى أن توفي (سنة 1013هـ)؛ ومن أسرة الصومعي عبد الرحمن بن إسماعيل (ت. بعد 1090هـ)⁽¹⁾.

هـ- زاوية أبي الجعد، ومن أهم شيوخها سيدي امحمد الشرقي وابنه محمد المعطى (ت. 1092هـ) مؤلف الموائد السُّنية والأسانيد السُّنية، ثم ابنه محمد الصالح الذي أعاد للزاوية مجدها العلمي فتوافدت عليها جموع الطلبة والمريدين وتردد على مجالسها كبار علماء العصر أمثال الحسن بن رُحال المعداني والحسن اليوسي والإفراني؛ وبعد ذلك جاء محمد المعطى بن محمد الصالح (ت. 1180هـ) صاحب الذخيرة في السيرة النبوية، المكوّن من عشرات المجلدات، وبعده ابنه محمد العربي (ت. 1234هـ) الذي درس بالزاوية على شيوخها أمثال المحجوب المساوي ومحمد بن القاسم الفيلاي، ورحل إلى فاس للأخذ عن شيخها التاودي بن سودة، ثم رحل للحج واستجاز عددا من شيوخ المشرق، وكان آية في التفسير والحديث، وفي الصيام والقيام⁽²⁾.

و- زاوية سيدي علي، وقد أسسها علي بن محمد الجزولي البكري التمكروتي (ت. حوالي 940 هـ) وكان متعبداً صالحاً، وخلف ولدين عالمين صالحين كذلك، أحدهما محمد بن علي التمكروتي (ت. حوالي 965 هـ) وكان من العلماء العاملين، انتفع الناس بعلمه، وبلغت شهرته المشرق فكانتبه علماءه؛ وخلفه ثلاثة أولاد أحدهم عبد الله (ت. بعد 963 هـ) الذي درس في المغرب والمشرق وأجازه علماء مصر، ثم رجع إلى تمكروت وساهم مع أبيه وإخوته في التدريس بزاويتهم، وثاني أولاد سيدي محمد اسمه محمد أيضاً (ت. 988هـ) كان فقيها صوفيا، انتدبه السلطان عبد الله الغالب سفيرا لدى الخليفة العثماني فأدى المهمة على أحسن وجه ورجع إلى تمكروت، ثم اختاره السلطان ثانياً ليعلم الأمراء السعديين وكان من الأخذيين عنه أحمد المنصور الذي كتب عنه في فهرسته. أما ثالث الأولاد فهو علي بن محمد (ت. 1003 هـ) وكان متعبداً أديبا قام بالتدريس كذلك في زاويتهم. وكذلك كان إبراهيم بن محمد التمكروتي قائما بشؤون الفقهاء الطلبة وبالتدريس في الزاوية إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجري⁽³⁾.

(1) - وهو مؤلف التشوف الصغير، عربوش، م.س. 58 - 59.

(2) - م.ن. 49 - 51.

(3) - حجي، الزاوية الدلائية ط.2، الدار البيضاء 1988، 2 / 545 - 548.

ز- زاوية سيد الناس (المراد بسيد الناس محمد رسول الله عليه السلام)، أسس هذه الزاوية بتمكروت الشيخ إبراهيم بن عبد الله الأنصاري الذي انتقل من المشرق إلى درعة خلال القرن الثامن الهجري، وازدهرت هذه الزاوية بعالم كبير هو أبو القاسم بن عمر التفنوتي (ت. 953 هـ) وقد أخذ عن الإمامين محمد بن غازي وأحمد الونشريسي، وبرع في القراءات والفقه وقواعد اللغة والحساب والفرائض إلى جانب كثير من الصناعات اليدوية قبل أن يرجع من فاس إلى قريته الدرعية ليعقد حلقات التدريس للطلبة أثناء النهار وزلفا من الليل. ومن مآثره أن فُتِر على نفسه ووفر من "الشرط" الزهيد ما استطاع به أن يشتري عقارا في فاس ويوقفه احتسابا لله تعالى ليصرف ريعه على نشر فنّ معين في العاصمة العلمية حتى يعم نفعه المغرب كله⁽¹⁾. ومن العلماء الذين بثوا العلم في هذه الزاوية علي بن يوسف الدرعي (ت. حوالي 1045 هـ) درس في زاوية الدلاء ثم رجع إلى درعة يدرّس متنقلا بين عدة مناطق حتى استقر به المقام في زاوية سيد الناس، وقد عُدّ إمام المعقول والمنقول في هذه الجهة من درعة، فكثّر الآخوذون عنه من مختلف جهات تمكروت، ومن بينهم الشيخ الشهير محمد بن ناصر⁽²⁾.

ح- الزاوية الدلائية: أسسها أبو بكر محمد الدلائي بإشارة من شيخه أبي عمر القسطلي حوالي سنة 974 هـ فاجتهد أبو بكر في تعمير الزاوية وحبس الرابع على الطلبة والمساكين حتى صارت من أحسن المدن يقصدها الناس ويلتقي فيها العلماء والطلاب، وتعدّد المجالس العلمية في مسجد الدلاء الرحب. ولا يعنيها في هذا السياق من أمر الدلائيين إلا الشأن العلمي الذي بلغت فيه الزاوية أقصى مداها، فلقد عني مؤسسها بالعلم والعلماء وحرص على تعليم أبنائه الستة سواء في الزاوية على العلماء الوافدين إليها أو بالارتحال إلى فاس⁽³⁾.

وكان من أبرز الأساتذة من أبناء الزاوية امحمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1021 ت) الذي كان يحفظ صحيح البخاري ومسلم وكتب السنن وغيرها، ويعرف الروايات ورجال الأسانيد بالإضافة إلى معرفة علوم كثيرة عقلية ونقلية؛ وعبد الرحمن بن أبي

(1) - ابن القاضي، درة، 3/ 284 (1358)؛ لقط، 299؛ الإفرائي، صفوة، 39 - 40؛ أحمد المنجور، فهرس، تحقق محمد حجي، دار المغرب، الرباط، 1976، 75؛ حجي، م.س، 542/2 - 543.

(2) - حجي، م.س، 544/2.

(3) - محمد حجي، الزاوية الدلائية، 31 و47.

بكر (ت. 1020 هـ)؛ ومحمد المرباط الدلائي (ت. 1089 هـ) وهو من الذين طارت شهرتهم من المغرب إلى المشرق من الدلائيين، وتخطّف الناس مؤلفاته؛ والمسنوي بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1059)؛ وأبو عمر بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1069 هـ) وأحمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1075 هـ)؛ والطيب بن المسنوي (ت. 1077 هـ)؛ والشاذلي بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت. 1103 هـ) «وكان أعجوبة الزمان في الحفظ والإتقان...» كما وصفه محمد القادري في النشر؛ ومحمد بن محمد الشاذلي الدلائي (ت. 1107 هـ)⁽¹⁾.

أما أشهر أساتذة الزاوية من غير أبنائها فمتمهم أحمد بن القاضي (ت. 1025 هـ) الذي تخرج في فاس على يد أكابر علمائها، وله مؤلفات في عدة فنون علمية كالفقه والفرائض والرياضيات والمنطق والتاريخ؛ والحسن الدرعي (ت. 1006 هـ)؛ وأحمد بن عمران الفاسي (ت. 1065 هـ)؛ وحمدون الأبار (ت. 1071 هـ)؛ ومحمد بن سودة (ت. 1076 هـ)؛ ومحمد بن سعيد المرغيثي (ت. 1089 هـ) وكان موقّتا حيسوبيا مدققا وهو صاحب النظم المشهور في جميع النواحي المغربية والمسعى بالمقنع في التوقيت وله شرحان عليه كبير وصغير، كما أن الحسين اليوسي حضر له درسا في ألفية ابن مالك، وبعد ذلك صافحه المرغيثي نيابة عن شيخه بن طاهر الحسني⁽²⁾.

ومن تلامذة الزاوية الدلائية المتخرجين منها: أحمد المقرئ (ت. 1041 هـ) وهو العلامة الكبير صاحب نفح الطيب و أزهار الرياض؛ والعربي الفاسي (ت. 1052 هـ) مؤلف مرآة المحاسن والمعروف بجراته في الحق وغيثه على بلاد المسلمين ضد الغزاة؛ أما الحسن بن مسعود اليوسي (ت. 1102 هـ) فهو مفخرة من مفاخر المغرب وأشهر من أن يعرف، وقد لبث في الزاوية الدلائية نحو عشرين سنة طالبا ثم أستاذا، وبلغت مؤلفاته ستين ما بين كتاب ورسالة في مختلف العلوم والآداب؛ ومن جملة المتخرجين من الزاوية الدلائية محمد العكاري وأخوه علي دفين الرباط، وهو الذي أخذ عنه كثير من علماء العدوتين ومنهم العلامة أحمد بن عاشر الحافي؛ ومن تلامذة الزاوية كذلك محمد بن عبد الرحمن الصومعي (ت. 1123 هـ) صاحب شرح سينية ابن بادس (في الشيخ عبد القادر الجيلاني وتلاميذه) وشرح همزية البوصيري، وكان يلزم مجلس الشيخ علي اليوسي قبل أن يرحل

(1) - م. ن. 79 - 91.

(2) - م. ن. 92 - 103.

إلى مراکش للأخذ عن الشيخ الصوفي محمد بن عبد الله السوسي، ثم يعود إلى الزاوية الدلائية لينهل من دروس علمائها إلى أن تخرج عالما كبيرا، ورجع بعد تخريب الزاوية إلى مسقط رأسه تادلا ناشرا للعلم، ثم صحب الشيخ أحمد بن عبد الله صاحب زاوية المخفية بفاس؛ ويتحدث عنه الولائي في مباحث الأنوار قائلا: «وهو وفقه الله تعالى إلى الآن مقبل على ما يعنيه من العلم والعمل، تخرج عليه في العلم ناس من أصحابه، وتهذب بمصاحبته أخلاقهم [...]، لا يرى غالبا إلا ذاكرا أو مشتغلا بالعلم تعليما ومطالعة أو مذاكرة»؛ ومن التلاميذ كذلك أحمد بن يعقوب الولائي (ت. 1128 هـ) وكان من الأعلام علما وتدينا، متبحرا في العلوم الكثيرة وله المؤلفات العديدة؛ ومنهم كذلك محمد بن مسعود المراكشي (ت. 1090 هـ) وغيرهم⁽¹⁾.

أما العلوم التي كانت تدرس بالزاوية الدلائية فهي القراءات والتفسير والحديث والتوحيد والفقه والأصول والمنطق والتوقيت والبلاغة والأدب وبعض كتب التصوف ومنها: رسالة القشيري وحكم ابن عطاء الله وأحزاب الشاذلي⁽²⁾.

ط- زاوية ابن مهدي (أوزاوية الحنا): بأرياض زكورة. وأبرز شخصية علمية فيها وفي كل بلاد درعة محمد بن مهدي الجراي الدري (ت. 979 هـ) الذي كانت له المشاركة التامة في علوم اللغة والتفسير والحديث والفقه والتوحيد والأصول. وقد أجازته علماء الحرمين الشريفين والشام ومصر عن طريق تلامذته، ولم يكن يكل من تدريس المتعلمين في زاويته من الفجر إلى ما بعد العشاء، كما عرف بالصلاح والزهد في كل ما عُرض عليه من مال ومناصب؛ ومن أبنائه الذين تخرجوا في الزاوية محمد بن محمد وعبد الله بن محمد⁽³⁾.

ي- زاوية ابن ويسعدن، وشيخها محمد بن ويسعدن العمري السكتاني (ت. 987 هـ) كان من كبار رجال العلم والتصوف، وأدركت زاويته مكانة عظيمة لكثرة من كان يأوي إليها من المريدين والمساكين والأيتام والأرامل، فضلا عن الطلبة الكثيرين، ومن علمائها البارزين علي بن محمد بن ويسعدن (ت. 1005 هـ) الذي قرأ على والده وسلك على يده طريق القوم، ثم ذهب إلى فاس وأخذ عن مشيختها قبل أن يتصدر للتدريس

(1) - م.ن. 103 - 136.

(2) - م.ن. 75 - 79.

(3) - ح.ج. الحركة الفكرية، 2/ 533 - 553.

بزاويتهم. وكان أبوه يقول فيه «لو اجتمع علماء المشرق والمغرب ما قدروا على علمه الذي رزقه الله له»: ومن علماء هذه الزاوية كذلك عبد الملك بن محمد بن ويسعدن، وإبراهيم بن عبد الله الصنهاجي، ومحمد بن إبراهيم بن ويسعدن⁽¹⁾.

ص- زاوية تمكروت (الناصرية)، غلب عليها الطابع الصوفي منذ إنشائها على يد الشيخ عمر بن أحمد الأنصاري التمكروتي (ت. 1010هـ)، ولم يشتغل فيها بالتدريس غير بعض العلماء الزائرين، وبعد أن استقر بها الشيخ محمد بن محمد بن ناصر (ت. 1085هـ)، وقد جاء إلى هذه الزاوية بعد أن اكتمل تكوينه العلمي ليسلك طريق القوم على يد الشيخ عبد الله بن حسين الرقي (ت. 1045هـ) الذي كانت تسمى الزاوية باسمه (الحسينية)، فانتدب الشيخ العالم المريد للمقام والتدريس في الزاوية التي آل أمرها إليه وغدت تسمى باسمه، وكانت هذه الزاوية ثالث مركز قروي يدرس فيه كتاب سيبويه، بينما لم يكن لدراسة هذا الكتاب أثر آنذاك لا بقباس ولا بمراكش؛ ومن العلماء المدرسين بالزاوية الشيخ ابن ناصر، وأحمد بن مسعود التمكروتي (ت. بعد 976هـ) وأخوه عبد الله (ت. 980هـ) الذي ألف عدة كتب في الفقه والنحو وغيرهما⁽²⁾.

ع- زاوية زداغة، أسسها عبد الله بن سعيد المناني الحاحي (ت. 1012هـ) وهو عالم صوفي، قرأ على والده الصوفي الشهير سعيد بن عبد المنعم (ت. 953هـ) بحاحة، ثم ذهب إلى فاس وأخذ عن علمائها كالونشريسي والزقاق، وتلمذ أيضا لعبد الله الهبطي والشطبي وغيرهما، وقد قسم عبد الله بن سعيد أيامه بين التدريس والوعظ والإرشاد والتأليف والنسخ والذكر والتهجد، وإلى على نفسه ألا يغادر عاصمَ زاويته إلا بعد أن يتعلم ما لا بد أن يعرفه المسلم من أمور دينه عقائد وعبادات، وألف في ذلك كتابا على غرار عقيدة أبيه المبسطة، يلقنه بالعربية لمن يتكلمها وبالشلحية (الأمازيغية) لمن غلبت عليه العجمة؛ ومن علماء هذه الزاوية محمد بن علي الجزولي الأنسوي (ت. 1009هـ) وكان كفيلا وماهرا في القراءات وعلوم القرآن؛ ومنهم الحسن بن عبد الله الحاحي (ت. 1012هـ)، وهو فقيه صوفي تخرج على والده واشتغل بالتدريس بالزاوية؛ ومنهم يحيى بن عبد الله الحاحي (ت. 1035هـ) وهو أحد الأدباء

(1) م.ن. 565 - 567.

(2) م.ن. 549/2 - 551.

الأمرء، تكوّن تكويناً علمياً متيناً في سوس ودرعة وفاس، وامتاز في علوم الحديث والرواية امتيازاً في النثر والنظم، ظل يدرس في الزاوية زهاء ثلاثين سنة وشدت إليه الرجال من السهل والجبل؛ ومنهم أحمد بن الحسن الحاجي (ت. 1052 هـ) وكان محدثاً راوية وأديباً وفقهاً⁽¹⁾.

3.1- المكتبات

اتخذت المغاربة المكتبات الخاصة منذ عصر الأدارسة، وازداد عددها وغناها بالمكتب مع الأيام بازدياد اهتمام الناس بالعلم واقتنائهم للمكتب واستنساخها، ولم تعرف المكتبات العامة إلا في عهد الموحدين ومن بعدهم، كما أنهم قصروها على الحواضر الكبرى التي كثرت فيها المكتبات وشجنت بنفيس الكتب خصوصاً أيام السعديين التي دخلت فيها إلى المغرب كتب كثيرة من الأندلس والمشرق العربي، كما ساعد ازدياد الطلاب والعلماء والنساج وازدهار صناعة الورق على انتشار المكتبات في البوادي فضلاً عن المدن وخصوصاً في جبال الأطلس وما وراءها من بلاد تافيلالت ودرعة وسوس، بحيث وجد في هذا العصر عشرات المكتبات العامة ومئات المكتبات الخاصة⁽²⁾.

وقد تأسست منذ العهد الموحيدي مكتبات ملكية ومكتبات عامة، فأسس النوع الأول يوسف بن عبد المومن وكان من أهميتها واعتنائها بجمع كتبها أن بلغ ما في قسم الفلسفة وحده من الكتب ما يقارب عدد ما كان في مكتبة الحكم في الأندلس وهو 400000 مجلد⁽³⁾.

أ- أما المكتبات العامة فإن المبادرة إلى إنشائها كانت من لدن بعض الأفراد في هذا العصر أيضاً، وأولهم علي بن محمد الغافقي السبتي المعروف بالشاري (ت. 649 هـ) الذي «شارك في فنون من العلم مع السر الظاهر والمروءة الكاملة، واقتنى من الدفاتر والداوين

(1) -م.ن. 560/ 2- 564.

(2) -أنتج المغرب الورق واستعمله منذ القرن الخامس الهجري، فكان في فاس وحدها 104 معمل، ثم أصبح في أوائل القرن السادس 400 معمل بفاس إضافة إلى ما كان من معامل بسطة وشاطبة، وذلك قبل أن يصبح المغرب مستورداً للورق أواخر المرينيين، علي الجزنائي، جني زهرة الاس في بناء مدينة فاس، تحقق. عبد الوهاب بن منصور، 1967، 67؛ حجي، الحركة الفكرية، 1/ 182 - 183.

(3) - ذكر أنه كان يبركش وحدها 200 دكان لبيع الكتب المخطوطة، محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، 275 و 282.

شينا عظيما وتنافس فيها وغالى في أثمانها وربما رحل في ذلك حتى حصل منها ما أعجز أهل بلده». وقد أوقف الشاري مكتبته على أهل العلم، وبلغ من قيمتها أن سقاها ابن الخطيب (ت. 776 هـ) «خزانة كنز العلوم»، واعتبرها ابن القاسم أقدم ثماني مكتبات موقفة على طلاب العلم، فرصفتها بقوله: «الخزانة الشهيرة ذات الأصول العتيقة والمؤلفات الغربية». فقد كان بسببة في الزمن القديم يدور الأكابروذوي الأقدار خمس وأربعون خزانة، ثم أصبحت اثنتين وستين، ولم يبق منها زمن ابن القاسم (أوائل القرن التاسع الهجري) إلا سبع عشرة خزانة، تسع يدور الفقهاء والصدور، وثمان موقفة على طلاب العلم، أعظمها إحدى خزانتي الجامع العتيق، لم يشذ فيها فن من الفنون ولا نوع من المعارف مع تعدد مصنفات ذلك الفن وكثرة دواوينه⁽¹⁾؛ وإن وصف ابن القاسم لأبي الحسن الشاري، إلى جانب أنه كان مشاركا في مختلف العلوم بكونه ذا سرظاهر ومروءة كاملة، ليتبيننا عن السمات التي غلبت على العلماء الذين حرصوا على إشراك الناس في العلوم وإفادتهم باقتناء الكتب، إذ كان أكثر هؤلاء من الأولياء الصالحين الذين أوقفوا كتبهم على طلبة العلم.

ب- وأما المكتبات الخاصة. فقد تكون بعضها مما جلبه أفراد (مغاربة) من الشرق. كما تقدمت الإشارة، ولكن أكثرها ما ضمته الزوايا الصوفية التي حرص مشايخها على اقتناء الكتب ووقف بعضها المريدون والمحسنون على هذه الزوايا؛ وينقل إلينا الأستاذ محمد المنوني نماذج من مكتبات بعض الأفراد في العصر الموحد مثل مكتبات كل من ابن الصبقر (ت. 569 هـ)، وابن غلندة (ت. 581 هـ) بمراكش؛ ومكتبات كل من عبد الرحيم بن الملقوم (ت. 604 هـ)، وقريبه عبد الرحمن بن الملقوم (ت. 605 هـ)، والمسوفي (ت. 609 هـ)، والمومنانى (ت. 639 هـ) بفاس؛ والقيسي (ت. 653 هـ)، وابن الطراوة (ت. 659 هـ) بمراكش⁽²⁾. كما أن العلامة محمد المختار السوسي يحدثنا عن كثير من المكتبات بالجنوب المغربي، ومنها المكتبة الكرسيفية التي جمعها العلامة الولي الصالح شيخ مشايخ وقته

(1) - لسان الدين ابن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، تحقق: د. محمد كمال شبانة، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1977، 72؛ محمد بن القاسم الأنصاري السبتي، اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار، تحقق: عبد الوهاب بن منصور، ط. 3، الرباط، 1996، 29-30؛ أحمد بن القاضي المكتاسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1974، 486/2؛ المنوني، العلوم والآداب، م. س. 281.

(2) - المنوني، العلوم والآداب، م. س. 283-286.

بمسوس الأقصى السيد أبي يحيى أبوبكر بن نعمان (ت. 882هـ) الذي برع في كثير من العلوم وتسلسل العلم في بيته إلى القرن الثالث عشر الهجري⁽¹⁾.

2 - التحصيل الصوفي

إن أهم ما يعنينا في علاقة المغرب بالمشرق هو الأخذ أو التحصيل في مجال التصوف، ومع أن هذا المجال قد خضع لتبادل الأدوار في فترات مختلفة، بل كان المغرب في كثير من تلك الفترات أكثر عطاء وإشعاعا من غيره في مضمار التربية السلوكية العلمية، إلا أن سبق المشرق إلى معرفة الدين وعلومه النظرية والعملية، جعل منه المنطلق الأول للروح الصوفي، ومنه حمل الفاتحون الأولون معهم بذور هذا الروح الذي وجد قلوب المغاربة أرضا خصبة فأينعت وأثمرت أجود الثمار (كما أسلفنا)، لذلك لم تخل رحلات المغاربة إلى المشرق من أخذ وعطاء في هذا الجانب علما وعملا، وتفاوت الأخذ والعطاء باختلاف الأشخاص والأزمنة، كما أن كتب التصوف المصنفة في المشرق كانت تصل إلى المغاربة فيفيد منها الطالب ويستأنس بها السالك ويضع لها العارف شرحا أو تلخيصا أو غير ذلك.

ومن ثم فإن الكتابة الصوفية بالمغرب تأسست على لغة التصوف ومصطلحه للذين نشأ بالمشرق مثلما تأسس السلوك الصوفي، وذلك قبل أن يصبح المغاربة أساتذة في هذا الفن، بل إن أساتذتهم فيه فاقت أساتذتهم في سائر الفنون، وعلى الخصوص السلوك العملي، إذ انتشر صوفية المغرب في الأفاق شرقا وغربا يؤسسون المدارس التربوية التي ما زالت شاهدة إلى اليوم على إشعاع تلك الأستاذية.

ولا يُعرف على وجه التحديد أول من أدخل إلى المغرب طريقة التصوف المنظمة لأن أمره كان فرديا حرص فيه أهله على أن يبقى علاقة خاصة بين العبد وربّه، وكثيرا ما نجد في تراجم الأولياء الصالحين ابتعادهم عن الخلق، وطلبهم ممن يقف على شيء من كراماتهم أن يكتف عهدهم؛ ولهذا السبب لم يكن التصوف من الظواهر التي تلفت إليها نظر المؤرخين، فلم يؤرخوا إلا لبعض من عرف بعلاقة ظاهرة مع الناس، وغالبا ما كانت هذه العلاقة تتجلى في العلم، وأكثر العلماء الذين كانوا عاملين وأخ لهم كان

(1) - محمد المختار الموسوي، المعقول، المغرب، د.ت. 3/ 319 - 323.

لهم حظ وافر من الأخلاق الظاهرية والباطنية التي تؤهلهم للقب "الصوفية" أو يشملهم وصف "أهل الفضل" الذين تحدث عنهم ابن الزيات (كما تقدم). لذلك فإن أغلب المشتغلين بالعلم والباحثين عنه في الأفاق ممن ذكرنا بعضهم يدخلون في ذلك الوصف الجامع الذي لا يميز فيه الصوفية بين من أخذ الطريقة عن شيخ مرب وبين من كانت له طريقته التعبدية الخاصة به، لذلك كانت أغلب تراجم الصوفية هي في الوقت نفسه تراجم لعلماء الإسلام⁽¹⁾.

وكانت المؤلفات الشرقية قد أخذت تتوافد على المغرب منذ زمن مبكر، ولا يستثنى من هذا التوافد ما صنف في التصوف، خصوصا أن الاستعداد لتقبل هذا النوع وافر وأن الارتحال للحج والعلم دائب، وتضمن المصادر مرة أخرى بإخبارنا عن زمن الوصول الأول لمصنفات القوم إلى المغرب، غير أن المستعرب "بول نوبا" يذكر أن كتاب الرعاية للمحاسبي دخل للمرة الأولى إلى المغرب سنة 461 هـ/1067 هـ، وأن أول شارح مغربي له هو الشيخ أحمد بن إسماعيل بن حرزهم المتوفى بفاس أو أوسط القرن السادس الهجري⁽²⁾.

وقد أشرنا كذلك إلى أن محمد بن سعدون (ت. 485 هـ) ارتحل إلى المشرق ولقي بمكة أبا بكر المطوعي (ت. بعد 435 هـ) فحمل عنه مؤلفاته في التصوف⁽³⁾؛ واستمر توارد الكتب الصوفية على المغرب بسرعة عجيبة يدل عليها وصول إحياء الغزالي إلى المغرب ووقوع ما وقع بسببه في حياة المؤلف، وكان ذلك التوارد يزداد بعقوبة أو بتشجيع بعض الصوفية، كما وقع أيام أحمد بن محمد بن عاشر السلاوي (ت. 764 هـ) الذي وضع جسرا بين المشرق والمغرب لإحياء كتب التصوف ورد الاعتبار إليه، فكان يأمر باستنساخ هذه الكتب إلى جانب كتب الفقه حتى لم يكن كمسب جماعة من الناس إلا من ذلك⁽⁴⁾. وقد تعامل المغاربة مع كتب التصوف بطرق شتى من التعامل، من ذلك ما يلي:

(1) - يقول "بروفنصال"، «إن أعلام البهوات المغربية غالبا ما يكونون من أهل الصلاح والاستقامة ومن أهل العلم والدراسة». ص. 56: بنعبد الله، م.س. 1/ 131.

(2) - P.NWYIA, Ibn Abbad Ronda, Imprimerie Catholique Beyrouth, 1961, 55

(3) - وقد سردها محقق النشوف نقلا عن فهرسة ابن خير الإشبيلي. ابن زيات، م.س. 83 - 84، ها. (3): التليدي، م.س. 86.

(4) - محمد بن أبي بكر الحضرمي، السلسل العذب، تحق. مصطفى النجار، الغزاة الصبيحية، سلا. د. ت. 22؛ أحمد بن عاشر العافي، تحفة الزائر بمناقب الحاج أحمد بن عاشر، تحق. مصطفى بوشعراء، الغزاة الصبيحية، سلا. 1988، 16.

1.2- المطالعة

لا شك أن مطالعة كتب التصوف بعد استجلابها للمغرب كان أول مظهر من مظاهر الاهتمام بهذه الكتب، لكننا نلاحظ أن هذا الاهتمام لم يقتصر على مجرد الاطلاع العابر وإنما كان أيضا قراءة معمقة ومكررة لكتب معينة، فقد طالع أبو مدين (ت. 594 هـ) مثلا أخبار الصالحين وكتب التذكير «وكان يلزم كتاب الإحياء ويعكف عليه»⁽¹⁾؛ وكان ابن النحوي (ت. 513 هـ) «يعتني بالإحياء كثيرا ويقطع نهار رمضان بمطالعتة»⁽²⁾؛ وبلغ إكثار ابن عاشر السلوى من مطالعة كتاب النصائح (أو الوصايا) للمحاسبي (ت. 243 هـ) أن «كان يجري منه مجرى الدم»، كما أنه كان كثير النظر في رعاية المحاسبي كذلك وفي قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت. 386 هـ) وفي الإحياء للغزالي (ت. 505 هـ)⁽³⁾؛ أما الفقيه الصوفي عبد الله الهبطي (ت. 963 هـ) فقد كان يستحسن كلام ابن الفارض في مذهب الشوق وكانت تائيبته الكبرى هجيرة⁽⁴⁾؛ وكان مولاي العربي الدرقاوي (ت. 1139 هـ) يسرد كتب الصوفية.

2.2- النصح بالمطالعة

مما ينصح به ابن عباد الرندي (ت. 792 هـ) للمطالعة ما ألفه الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي (ت. 412 هـ) في عيوب النفس وكيفية مداواتها وهو «جزء صغير الجرم عظيم القوائد» ويطلب من المريد أن ينظر فيه، كما يذكر له بعد ذلك نصائح المحاسبي الذي نقل منه الغزالي فصلا في كتابه⁽⁵⁾؛ ونجد في بعض رسائل الرندي أنه يدعو إلى الاستعانة على تقوية اليقين بالمواظبة على النظر في علوم الصوفية وجعل ذلك أكد الأشغال بعد القروض الواجبة، ثم يجعل المقدم على كتب القوم قوت القلوب لأن الحرص على تحصيله والنظر فيه بمثابة تحصيل ما يزيل العلل ويبرئ المرض وهو «الموصل إلى كل

(1) - ووجده الطلبة جالسا يقرأ رسالة القشيري. ابن قنفذ، م.س. 17 و 21؛ التليدي، م.س. 64.

(2) - ابن قنفذ، م.س. 108.

(3) - الحضرمي، م.س. 22 - 23.

(4) - ابن عسكرو، م.س. 8؛ محمد المهدي الفاسي، م.س. 89.

(5) - ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقق. د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، مصر، د.ت. 134.

غرض مطلوب»⁽¹⁾؛ ومن المتأخرين نجد أن أبا المحاسن الفاسي (ت. 1013 هـ) كان يدعو إلى الإدمان على حكم ابن عطاء الله⁽²⁾.

ومن غرائب القوم أن الشيخ أبا محمد صالح (ت. 631 هـ) رأى في منامه من يشير عليه برسالة القشيري وحقائق السلمي و منهاج العابدين للغزالي⁽³⁾.

3.2- التدريس

كانت كتب التصوف المشرقية تدرس إلى جانب التفسير والحديث والفقه وغيرها من العلوم منذ أمد بعيد في المساجد مثل مسجد القرويين، وكذلك في الزوايا التي كانت مراكز لتلك العلوم، فأبو مدين شعيب مثلاً لازم أبا الحسن بن حرزهم حين طلبه العلم بفاس وقرأ عليه رعاية المحاسبي⁽⁴⁾، ولما توفي ابن حرزهم خلفه في تدريس هذا الكتاب تلميذه عيسى بن الحداد⁽⁵⁾؛ كما أن أحد أصحاب أبي مدين قرأ عليه المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى⁽⁶⁾؛ وكانت حلية الأولياء لأبي نعيم (ت. 430 هـ) تقرأ بالقرويين بعد التفسير منذ سنة 651 هـ وكذلك الإحياء و الشفا⁽⁷⁾؛ وسمع محمد بن أبي بكر الحضرمي (ت. 787 هـ) كتاب الرعاية من أبي الربيع سليمان بن يوسف بن عمر⁽⁸⁾؛ وذكر ابن عسك (ت. 986 هـ) أنه صحب الشيخ عبد الوارث الصلوتي (ت. 907 هـ) وقرأ عليه علوماً مختلفة منها المباحث الأصلية للسرقسطي ورائية الشرثي في التصوف⁽⁹⁾؛ أما سيدي يوسف الفاسي فإنه كان يُقرئ أوتقرأ في مجلسه عدة كتب في التصوف كالرسالة القشيرية وقوت القلوب والإحياء وعوارف المعارف لشهاب الدين السهروردي و منازل

(1) - ابن عباد، الرسائل الصغرى، تحقيق، بول نوبا، دارالمشرق، بيروت، 1974، 41.

(2) - سبغ الله، م.س. 1/ 165.

(3) - أحمد بن إبراهيم المازري، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، المطبعة المصرية، 1933، 248؛ التليدي، م.س. 112.

(4) - ابن الزيات، م.س. 322؛ ابن قنفذ، م.س. 14.

(5) - ابن القاضي، م.س. 2/ 502.

(6) - ابن قنفذ، م.س. 92.

(7) - الجزنائي، م.س. 80 - 81؛ ابن القاضي، م.س. 1/ 74.

(8) - الحضرمي، م.س. 74.

(9) - ابن عسك، م.س. 5؛ محمد المهدي الفاسي، م.س. 79.

الساثرين للبروي و حكم ابن عطاء الله ومذاهب الصوفية لأبي النجيب السهروردي والشرشية⁽¹⁰⁾.

4.2- التداول

وقد اتسعت معرفة التصوف وكتبه اتساعا مطردا حتى شملت عامة الناس، كما نال بعض الخاصة من عليّة المجتمع حظهم من ذلك حسبا يستفاد من ترجمة الشيخ عبد الله الغزواني (ت. 935 هـ) حينما استدعاه السلطان للتحقيق في شأنه. فقال الشيخ كلاما أغضب كاتب السلطان، لكن أخا السلطان --- وكان واليا على تازة - أول كلام الشيخ بما تشير إليه الحكم العطائية واستفاده من ابن عجبش (ت. 920 هـ) العالم الصوفي المجاهد⁽¹¹⁾. وبلغ من اتساع تلك المعرفة أن بعض المترجمين المتأخرين لبعض المشايخ وتلامذتهم يستشهدون على بعض حقائق الطريق بعدد كبير من الكتب⁽¹²⁾.

5.2- الحفظ والانتساخ

وكان بعض أهل التصوف يعكفون على بعض الكتب الصوفية حتى يحفظوها؛ فتحدثنا كتب التراجم عن حفظ كل من أبي عبد الله الهواري ومحمد المشزائي مثلا لكتاب الإحياء⁽¹³⁾؛ وانتشر كذلك انتساخ الكتب من أجل الحفظ أو التملك، وقد حصل ذلك من بعض الشيوخ مثل أبي محمد صالح الذي ترك عدة كتب في التصوف والفقه بخط يده⁽¹⁴⁾؛ وكان ابن عاشر السلاوي يأمر باستنساخ كتب الفقه والتصوف (كما مر ذكر ذلك)⁽¹⁵⁾، وكثيرا ما كان بعض القوم يُحبس الكتب الصوفية كالإحياء⁽¹⁶⁾.

(10) -التليدي، م.س. 180.

(11) - محمد المهدي الفاسي، م.س. 42 - 43.

(12) - يستشهد بوزيان العسكري على رؤية الملائكة والأنبياء بكتب السيوطي والربصاع والياضي والحاتمي والجيلي والغزالي وغيرهم. كنز الأسرار ومعدن الأخبار في مناقب مولاي العربي وبعض أصحابه الأخيار، مخط. (2841 ل) م.و. الرباط، 44.

(13) - ابن الزيات، م.س. 179؛ ابن قنفذ، م.س. 75.

(14) - يذكر ابن قنفذ أنه وقف على كتاب مجموع فيه المقصد الأسنى وبداية الهداية، والرسالة القشيرية بشرحها وعقيدة الجبراني وفرائض الصلاة للصقلي، كل ذلك بخط الشيخ م.س. 63.

(15) - الحضرمي، م.س. 22.

(16) - ابن قنفذ، م.س. 77.

6.2- المناقشة

لم يكن المغاربة وخصوصاً منهم العلماء والطلاب يتقبلون كل العلوم التي تفسد من المشرق، بل كانوا يناقشون أحياناً ما أجمل منها أو خرج عن المعهود أو المذاهب السنية المتبعة، وكان شيوخ التصوف أنفسهم يوضحون ما أهم أحياناً وناقشونه، فيقبلون من مؤلفات التصوف ويرفضون جملة أو تفصيلاً؛ فهذا ابن عباد الرندي مثلاً يوضح بتواضعه العلمي المعهود مسألة وردت في قوت القلوب تتعلق ببعض الأفعال والصفات الإلهية، وهو موضوع شائك، عظيم الخطر... لا يدرك تحقيقه «إلا بأنوار اليقين...»، ومع ذلك فقد بحث وجوهه وبين حقائقه بدقة عالية، والجدير بالملاحظة هنا أن هذا البحث كان استجابة لسؤال طلبة وجهوه إلى ابن عباد وأرفقوه بما ذكره الخطيب البغدادي عن أبي طالب من مخالفة مذاهب الناس في الصفات بعد ثنائه عليه، والأجدر بالملاحظة أن ابن عباد سُرَّ بأخذ الطلبة في هذه العلوم والبحث فيها، ونصحهم بالثبات على ذلك والمداومة عليه رغم المعارضة حتى يحمداوا عاقبته⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى هذه اليقظة العلمية - بغض النظر عن تأثير العامة بكل طريف أو استغلال المرتزقة وتزبدتهم في الحكايات والخوارق -، فإن المغرب منذ قيام الدولة الإسلامية به، وعبر أغلب تاريخه، قد كونت شخصيته ثلاثة عناصر متكاملة لأسباب وظروف تاريخية ليس هنا مجال تفصيلها، وهذه العناصر هي: العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، والتصوف السني، وقد لخصها عبد الواحد بن عاشور بقوله في منظومته التي تفيد حتى الأمي:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

فالاعتدال الأشعري وفق المغاربة من التطرف العقدي بنقيضيه (التنزيه الجانح إلى التعطيل والتشبيه الجانح إلى التجسيم)، والاتباع المالكي حصنهم من الرأي المؤدي إلى تحكيم القياس العقلاني في الشرع، والتصوف السني كان الأسلوب (أو الطريق) التربوي للاجتهاد في اتباع العمل الشرعي من أجل إحياء القلب بمحبة الشارع والسلامة من الجمود على ظواهر الطقوس من جهة، ومن مظاهر الدعاوي والابتداع من جهة أخرى؛ فنظر الصوفي أخص من نظر صاحب أصول الدين، هذا يعتبر ما يصح به

(1) ابن عباد، الرسائل الصغرى، 19 - 28.

المعتقد فقط، والصوفي ينظر فيما يتقوى به اليقين؛ وكذلك «نظرُ الصوفي للمعاملات أخص من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج، والصوفي ينظر ما يحصل به الكمال»⁽¹⁾ وعلى أساس من هذه المكونات المذهبية كان علماء المغرب عموماً والصوفية منهم على وجه الخصوص ينزلون الكتابات الصوفية منازلها عندهم قبولاً أو رفضاً. فالشيخ العارف أبو المحاسن القاسي مثلاً نهى عن قراءة كتب الحائمي وابن الفارض لأنها - عنده - تسد باب الفتحة⁽²⁾.

وكان من أشد الصوفية على الصوفية "محتمسهم" الشيخ زروق (ت. 899 هـ) الذي وضع مؤلفات وقواعد لضبط السلوك وأهله، فذكر في بعض قواعده ما حذر منه الناصحون المحققون من الكتب الصوفية التي ينبغي أن تترك كلاً، وهي: تلييس ابن الجوزي، وفتوحات الحائمي بل كل كتبه، وكتب السهروردي، وجل كتب ابن سبعين، وابن الفارض، وابن حلا، وابن دوسكين، والعفيف التلمساني، والأبي العجبي، والأسود الأقطع، والتجبي، والششتري، ونحوها؛ أما ما يترك بعضه: فمواضع من إحياء الغزالي جعلها في المهلكات منه، والنفخ والتسوية، والمضنون به على غير أهله، ومعراج السالكين، والمنفذ، ومواضع من قوت القلوب؛ لكن الشيخ زروق حرص على التنبيه إلى أن المحظور من هذه الكتب الذي يلزم الحذر منه هو «شوارد الغلط»، لا جميع تلك الكتب، حتى لا يكون في ذلك معارضة للعلم؛ ثم إنه حدد الأدوات التي بها يتم تمييز الصحيح من الغلط، وهما أداتان اثنتان (في نظرنا لا ثلاثة) «قرحة صادقة وفطرة سليمة» وهاتان الأداتان بهما يؤخذ ما بان وجه صوابه، ويسلم لأهله ما كان غامضاً؛ وبغيرتينك الأداتين يقع قارئ تلك الكتب في فهم ما لم يقصده أصحابها أو في الاعتراض عليهم فيهلك بذلك⁽³⁾؛ وقد بنى الشيخ زروق تصنيفه للقاصدين إلى التصوف وكتبه المناسبة لكل صنف على قاعدة الاستحسان التي قال بها فقهاء المالكية في كثير من مسائلهم إذ روى عن مالك قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»⁽⁴⁾، فالتصوف مبني على اتباع الأحسن حتى قال ابن العريف (ت. 536 هـ): «السر الأعظم في طريق الإرادة للذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» (الزمر، 18)؛ وعند زروق أن اختلاف وجوه الحسن يقتضي تعدد الاستحسان،

(1) - أحمد زروق، قواعد التصوف، دار الجيل، بيروت، 1992، 43.

(2) - التليدي، م. 181.

(3) - زروق، م. 155 - 156.

(4) - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، مصر، 1978، 6/ 992.

«فمن ثم كان لكل فريق طريق ، فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ومن نحا نحوه، وللنقيه تصوف رامه ابن الحاج في مدخله، وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجِه [...]، وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي في كتبه ... إلخ: وهذا التناصب تابع للطبائع والاستعدادات فضلا عن الكسب العلمي، إذ ينبغي أن يكون «في اختلاف المسالك راحة للمسالك وإعانة له على ما أراد»⁽¹⁾. ولما كانت كتب كل من المحاسبي والقشيري والمكي والغزالي وابن عطاء الله مقبولة بصفة عامة من المغاربة أكثر من غيرها، فإن الشيخ زروق- جريا على تدقيقه المنهجي وتفصيله السلوكي- حاول إبراز خصائص بعض تلك المؤلفات، فعلى الرغم من أن العامي يجد تصوفه في كتب المحاسبي لما فيها من التزام التقوى قبل وقوع الذنب والاستدراك بالتوبة إذا وقع، إلا أن صاحب الرعاية والنصائح شدد غاية التشديد فيهما حتى قال سيدي أحمد بن عاشر «لا يعمل به إلا ولي»: وفي القوت والإحياء توسع وتشعب في أصل التصوف وفروعه، ولا يفيد ذلك إلا من له مرجعية علمية أو عملية، أما غيره فقد يشوش عليه ذلك التوسع والتشعب، إلا أن الكتابين متفاوتان في فائدهما، فالقوت يفيد التحقق ويورث التنوير، والإحياء يفيد التحقيق ويورث العلم: أما كتب ابن عطاء الله، فلكونها تنتهي إلى الشاذلية، التي بنت طريق القوم على أصل واحد هو «إسقاط التدبير مع الحق» وأرجعت الفروع إلى «اتباع السنة وشهود المنة والتسليم للحكم بملاحظة الحكمة»، فإن تلك الكتب قد فصلت طريق القوم على أساس المبدأ التربوي المستمد من التوجيه النبوي «يسروا ولا تعسروا» وهو الذي صاغه الشاذلي بقوله «الشيخ من ذلك على راحتك لا على تعبك»: كما صرح ابن عطاء الله في التنوير خصوصا بما حامت حوله كتب الصوفية ولم تصرح به «مع زيادة البيان واختصار الألفاظ» وهو يسلك فيه مسلكا توحيدا «لا يسع أحدا إنكاره ولا الطعن فيه»⁽²⁾ وكان أبو المحاسن الفاسي من المتأخرين يدعو إلى الإدمان على حكم ابن عطاء الله الإسكندري⁽³⁾.

7.2- كتاب الإحياء

تقدمت إشارات إلى منزلة كتاب الإحياء عند عموم المغاربة، سواء قبل نكته أو أثناءها (في عهد علي بن يوسف بن تاشفين) أو بعدها؛ وإذا ما كانت هذه المنزلة قد

(1) - زروق، م.س. 44- 45 و 55- 56.

(2) - زروق، م.س. (ق. 60 و 73 و 74).

(3) - التليدي، م.س. 181 : بنعبد الله، م.س. 1/ 151.

بلغت أوجها بعد النكبة بحيث أصبح الإحياء بمثابة الدستور العلمي والأخلاقي لأكثر صوفية المغرب، فصاروا يدرسونه ويحفظونه ويعملون بما فيه، فإن هذه المنزلة التي بلغها هذا الكتاب لم تكن مجرد رد فعل لتلك النكبة، وإنما لما لقيه لدى المتطلعين لإحياء الدين وعلومه في قلوبهم على الرغم من تسلط الفقهاء زمن المرابطين؛ ومما يدل على تلك المنزلة التي بلغها كتاب الغزالي قبل الإحراق أن العالم الصوفي أبا الفضل ابن النحوي (ت. 513 هـ) كان قد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءاً، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءاً، وقال عنها «وددت أني لم أنظر في عمري سواها» وعندما استُفتي فيما فرضه السلطان على الناس من الحلف بالإيمان المخلطة أن الإحياء ليس عندهم، أفتى ابن النحوي بأنها لا تلزم، بل إنه انتصر للغزالي عندما أفتى فقهاء المغرب بإحراق كتبه، وكتب إلى السلطان في ذلك؛ ومن المحتجين بأسلوب آخر على هذا الفعل الورع الزاهد عبد الله المليحي (ت. قبل 540 هـ) فقد سأل عن الذين أفتوا بإحراق الإحياء، فكان كلما سُئِلَ له واحد منهم دعا عليه ثم قال : والله لا أفلح هؤلاء الأشقياء؛ فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء. أما علي بن حرزهم (ت. 559 هـ) فيروي أنه جرد من الإحياء المسائل التي تنتقد عليه وعزم على إحراقه فرأى في المنام أنه جُرد من ثيابه وضُرب ثمانين سوطاً - حد الفرة - وجد ألمها بعد استيقاظه، ولما تأمل المسائل وجدها موافقة للكتاب والسنة⁽¹⁾.

ولعل من أقوى الشهادات على قيمة كتاب الغزالي هذا ما قاله العارف الغوث أبو مدين (ت. 594 هـ) من أنه طالع كتب التذكير فما رأى كإحياء، وكان يلزمه ويعكف عليه (كما تقدم)⁽²⁾، وقد جرد صاحب التشوف كتابه من علوم التصوف - كما قال في مقدمته - لأن إحياء علوم الدين «هو المنتهى في ذلك»⁽³⁾.

3 - تحصيل ابن عجيبة

قبل التعرض لاشتغال ابن عجيبة بالعلم، يجدر أن نلقي نظرة - ولو سريعة - على الحالة العلمية بتطوان، خصوصاً لأنها كانت دوماً مركز الشمال المغربي سواء في العلم

(1) - ابن الزيات، م.س. 96 و145 و169 : ابن قنفذ، م.س. 12 - 13.

(2) - ابن الزيات، م.س. 214 : ابن قنفذ، م.س. 21، التليدي، م.س. 64.

(3) - ابن الزيات، م.س. 36.

وغيره، ويسعفنا بعض المؤرخين المعاصرين بذكر جملة من العلوم التي كانت تدرس هناك في القرن الثاني عشر الهجري⁽¹⁾، نختصر منها ما يلي :

- علم التفسير، وكان يدرس في الزاوية الناصرية دراسة تحقيق بتفسير ابن عطية.
- علم القراءات والروايات وقواعدها وأصطلاحاتها.
- علم الحديث، وكان يقرأ فيه صحيح البخاري؛ كما كان يقرأ صحيح مسلم؛ وموطأ مالك.
- مصطلح الحديث، وتقرأ فيه منظومة الشيخ العربي الفاسي وألفية العراقي، وكان يقرأ كتاب الأربعين النووية والحديث المسلسل بالأولية.
- السيرة النبوية، وكان يقرأ فيها كتاب الشمائل المحمدية للترمذي وكتاب الشفا للقاضي عياض وسيرة الكلاعي.
- علم التوحيد، وكان يقرأ فيه كبرى السنوسي ووسطاه وصغراه.
- علم الفقه، وكان يدرس فيه مختصر الشيخ خليل وتحفة ابن عاصم ورسالة ابن أبي زيد القيرواني والمرشد المعين لابن عاشر.
- علوم أصول الفقه، وكان يدرس بجمع الجوامع وورقات إمام الحرمين.
- علم النحو والصرف، وكان يقرأ فيه كتاب التسهيل وألفية ابن مالك و توضيح ابن هشام ومغني اللبيب و الأجرومية.
- علوم البلاغة، ويقرأ فيها تلخيص المفتاح.
- علم العروض، وتدرس فيه الخزرجية.
- علم المنطق، ويقرأ بكتاب السلم للأخضري و مختصر السنوسي.
- علم التصوف، وتقرأ فيه النصيحة الزروقية والحكم العطائية.
- أما علوم الحساب والهندسة والطب والفلك، فلم يكن فيها آنذاك عالم ولا متعلم؛ وأما طرق تدريس تلك العلوم فكانت مختلفة باختلاف المدرسين والطلبة، غير أن

(1) - محمد داود، تاريخ تطوان، كلية الآداب، الرباط، دت. 3 / 164 - 170.

أهم الطرق المتبعة كانت طريقتين : الأولى تقوم على شرح المتون شرحا مختصرا مع الإكثار من المقروء سردا؛ والثانية تقوم على البحث والتحقيق والتدقيق مع الإكثار من النقول والمعارضة بينها ومراجعة المسائل في أصولها لمناقشة الشروح والحواشي، وكانت هذه طريقة العلامة محمد بن الحسن الجنوي في علوم التفسير والحديث والكلام والفقه والأصول والبيان والمنطق والتصوف وغيرها⁽¹⁾.

والملاحظ عموما على الحالة التعليمية آنذاك اعتماد العلوم النقلية وحدها دون العقلية، بالإضافة إلى أن المصنفات المتداولة أكثرها حواشٍ وشروح وملخصات ومنظومات تحتاج إلى جهد وزمان لحفظها وفك رموزها قبل القدرة على استيعابها ومناقشتها، إن وجد الشيخ الذي يساعد الطلبة على الاستيعاب والمناقشة، وقد أرجع كبار العلماء أمثال ابن العربي والشاطبي وابن خلدون وغيرهم «سبب نهوض ماء العلم في الإسلام ونقصان ملكة أهله فيه إلى إكباب الناس على تعاطي المختصرات الصعبة الفهم...»⁽²⁾، وعدم الرجوع إلى الأمهات والأصول التي تقوي الملكة عند الطلاب؛ وكان هذا التوجه نفسه من أهم الأسباب التي دعت آنذاك السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى أن يصدر قرارا بإصلاح التعليم سنة 1203 هـ. بعد رأى إضاعة الطلبة أعمارهم في قراءة المختصرات في الفقه وغيره، وبلغ به الأمر أن أخذ ينهى عن قراءة مختصر خليل ومختصر ابن عرفة وغيرهما. كما كان ينهى عن الخوض في القضايا الكلامية، حاثا على الرجوع إلى الكتاب والسنة ومذهب السلف⁽³⁾. وإذا ما سلمنا بأن محاولة السلطان محمد بن عبد الله ذلك الإصلاح كانت بسبب ما وصل إليه التعليم من عقم وتعقيد، فقد لا تكون هذه العيوب التعليمية بالضرورة سببا في فرار بعض كبار فقهاء تطوان (كابن عجيبة والحراق) من حظيرة الفقهاء إلى حظيرة التصوف⁽⁴⁾؛ ذلك أن تيرم ابن عجيبة ونفوره من علوم عصره التي حصّلها لا يرجع إلى جمود تلك العلوم وعدم تجديدها فقط، لأنه مع ذلك يستمر «في طلب العلم والتعلم حتى بعد بزوغ نجمه في العلم الظاهر بتطوان، فكان- كما يقول عن نفسه- يدرس في نفس الوقت ولا يستنكف

(1) -م.ن. 170 - 171.

(2) -الناصري، م.س. 8/ 67.

(3) -م.ن. 8/ 67 - 68 : عبد الله كنون، م.س. 275.

(4) -وهو رأي الأستاذ عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الأفاق الجديدة، المغرب، 1998، 102 - 103 و110.

عن التعلم حتى بعد بلوغه سن الأربعين»⁽¹⁾، والحقيقة أن ابن عجيبة انجذب إلى التجرد للعبادة وتشوف إلى علم الباطن حتى عارض والده الذي كان يريد منه متابعة التحصيل العلمي، ولم تكن أزمته ولا نزعته النقدية نابعة من شعوره بعقم طرق التعليم أو من علوم بعينها، وإنما هي أزمة وجودية جعلته يحس بعدم جدوى علوم الظاهر مع بقاء الباطن خالياً من العلم الذي ينقصه، فحقيقة العقم الذي استمر وعي ابن عجيبة به «هو عقم العلم الظاهر» قبل تنويجه بالعلم الباطن⁽²⁾.

لما كان النص هو الواقع الفوري المباشر الذي يتشكل فيه الفكر والخبرة، ومن دونه لا موضوع هناك للاستعلام أو المساءلة أو الفكر، فإن موضوع العلوم الإنسانية كلها ليست إلا الإنسان بوصفه منتجا للنصوص. كما يستنتج "تودورف" من بعض أقوال "باختين"⁽³⁾. ومن ثم فإن تناولنا لأنموذج الصوفي ابن عجيبة ما هو إلا تناول للنصوص التي تركها، وإن استأنسنا بغيرها، غير أننا في هذا التناول أو ذاك ننطلق من سيرة ابن عجيبة ومراحل حياته، مخالفين من يرى أن معرفة سيرة الكاتب ومرجعياته لا تطابق المعرفة الداخلية للعمل وأنها ليست كافية لتوضيحه، فعند "جورج بولي" مثلاً أن الجانب السيري ليس هو الذي يفسر النصوص، وقد يكون تأويلها به مضللاً، وما دامت الكتابة هي الوسيلة التي بها يصون المؤلف أفكاره ومشاعره وأخلاقه، وهي وسيلته في إنقاذ هويته من الموت، فإن أعمال الكاتب هي التي تمكننا بالأحرى من فهم سيرته. لكن "بولي" في موقفه هذا يركز على لحظة قراءة العمل الوحيد منفصلاً عن مؤلفه وعن أعماله الأخرى، لذلك فهو يريد أن تستغرقه قراءة ذلك العمل وحده بأن يحيا من الداخل لأن الذات التي تسود العمل لا توجد إلا فيه وحده، وهو في الوقت نفسه لا ينكر أن ثمة تناظراً بين أعمال مؤلف ما وخبرات حياته، وأن هناك تناظراً آخر بين الدلالة بين جميع أعمال المؤلف، وأن كتلة المعلومات السيرية والبليوغرافية والنصية والنقدية العامة ضرورية بالنسبة للقارئ⁽⁴⁾. وعلى ذلك فمثل هذه الإقرارات ممن يميلون إلى

(1) - م.ن. 132.

(2) - م.ن. 111 - 112 و 136 و 138.

(3) - "تودورف"، ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ترجمة. فخري صالح، المؤسسة العربية، ط. 2، عمان، 1996، 45 - 46.

(4) - "جورج بوليه"، «النقد والتجربة الداخلية» ضمن نقد استجابة القارئ، تحرير "جين تومبكتز"، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 107 - 108.

الاستفراد بالنص وإقصاء صاحبه، لما يقوي تشبثنا بصاحب النص ومنتجه؛ على أن هذا المنتج ذاته ما هو إلا نص أو مجموعة نصوص، أو قل بلغة التصوف القرآنية: هو كلمة أو كلمات إلهية ناطقة. من هنا نستند في تناول سيرة ابن عجيبة، تناولا خاصا، إلى الأسباب الآتية:

- خصوصية نظرنا إلى النموذج المراد دراسة بعض نصوصه، فهي ليست مبنية على مجرد شخصية بشرية تكابد الظروف المحيطة بها وتتفاعل معها تفاعلا يظهر فيما أنتج، شأن أكثر الكتاب، وإنما تنبني على تجربة معينة لها تأثيراتها الخاصة التي تجعل منها بعدا ثالثا في حياة الصوفي ينضاف إلى بعدي الذات البشرية والظروف المعيشية.
- شمولية التجربة الصوفية في تأثيرها على كلية الإنسان وإنتاجه، بحيث تصبح تلك التجربة المعيار الأمثل لقيمة هذا الإنتاج، بما أنه تصوير شامل للحياة الصوفي الإنسانية⁽¹⁾.
- لأنموذجنا إنتاج قبل التجربة الصوفية وإنتاج بعدها، وهذا ما يقتضي رصد تطور هذا الإنتاج واختلافه.
- سيرة النموذج نص أيضا، فهي مكتوبة ولا يمكن التغاضي عنها، خصوصا أن صاحبها كتبها في أواخر حياته، بعد أن بلغ درجة عليا من الصدق في تجربته، فالخط البياني لحياة الروحية لأنموذجنا هو المدخل لقراءة إنتاجه⁽²⁾.
- القصد الأهم من البحث أن نتبين معالم الانتقال من التحصيل العلمي وإنتاجيته (الكتابة الصوفية قبل التجربة) إلى التأصيل السلوكي وإنتاجيته بعد التجربة وأثناءها (كتابة التجربة).
- ونحن نعني بالتجربة لقاء ابن عجيبة للشيخ المربي وممارسته العملية لطقوس التصوف؛ وإلا فإن أنموذجنا كانت له قبل ذلك ممارسات تصوفية أكسبته صفات حميدة عداً منها شيخه حينما لقنه الورد نحو اثنتي عشرة، منها الزهد والورع والتوكل والصبر والحلم والرضى والتسليم والشفقة والرحمة والسخاء... لكن هذه

(1) - د.سعاد الحكيم، عودة الواصل، مؤسسة دندرة، بيروت، 1994، 92.

(2) - م.ن. 92-93.

الصفات لا تمثل إلا "تصوف الظاهر" عند الشيخ المريني، "أما تصوف الباطن" فهو ما سيعرفه ابن عجيبة بعد ذلك⁽¹⁾. ومن هنا فإن تناولنا لسيرة هذا الأئمة الصوفي سيكون من جانبين، جانب علمي وجانب عملي، فالجانب العلمي يتعلق بفترة اشتغال ابن عجيبة بالعلم تلقياً وتلقيناً؛ والجانب العملي يشمل مرحلتين، مرحلة أولى تتزامن مع اشتغاله بالعلم، ومرحلة تالية لها هي مرحلة انخراط ابن عجيبة في طريق التربية الصوفية. وعلى هذا فإننا لا ننتهج التحقيق التعاقبي بصورة كاملة، كما فعل بعض الدارسين لهذه السيرة نفسها⁽²⁾. ولكننا، تتبعاً منا للمقدمات العلمية والعملية للسلوك العرفاني، نقسم حياة ابن عجيبة إلى سيرتين: علمية (تحصيلية) وسلوكية (تأصيلية)، وهذه إلى تصوف تقليدي أو تحصيلي وتصوف تجديدي أو تأصيلي.

لقد كان لابن عجيبة شغف عظيم بالعلم والمعرفة منذ صباه، فلم يكن يعرف عطلة أو استراحة، بحيث إنه كان في فترة حفظ القرآن يشغل الأوقات الأخرى بقراءة متون بعض العلوم المنظومة والمنثورة كالأجرومية والألفية وابن عاشور وحرز الأمان وغيرها، وكان حتى في طريق ذهابه إلى السوق ورجوعه منه يبحث عن مدارسه أثناء ذلك⁽³⁾.

ولم يكن ابن عجيبة يترك فرصة تمردون التذاكر في المسائل العلمية وبحثها مع أي شخص له صلة بالعلم، فكان من الأسباب التي هيأت له متابعة التلقي إعجاب الفقهاء بقريحته وشدة ولعه بالعلم، وحينما يعرض أحد الفقهاء عليه اصطحابه إلى مدينة القصر الكبير لمتابعة دراسته، يقول ابن عجيبة: «فقلت له نعم وطاش عقلي من الفرح»؛ وأثناء الطريق كان التلميذ ملتزماً ببغلة الفقيه يبحث معه في فنون العلم، وعند حلول المساء يجالسه لقراءة الأجرومية، وذلك لطول السفر. وبعد أن استقر ابن عجيبة بالمدينة اشتغل بقراءة العلم وقتي فيه فناء عظيماً - على حد قوله - إلى أن أهمل نفسه ونسي أمرها وصار الفقيه يناديه "البوهالي" (= المعتوه).

وفي تطوان كذلك استغرق الطالب أوقاته كلها في قراءة العلم الذي غيبت حلاوته عنه ما لحقه من فاقة شديدة. وكان من شدة تعظيم ابن عجيبة العلم أنه لم يكن يجلس في

(1) - ابن عجيبة، الفهرسة، تحقيق د. عبد الحميد صالح حمدان، دار الفند العربي، القاهرة 1990، 46.

(2) - د. عبد المجيد الصغير، م.س. 126 وما بعدها.

(3) - مع أنه كان يعتزل الناس في السوق أيضاً. ابن عجيبة، الفهرسة، 27.

حلقاته «إلا على وضوء»؛ كما أنه كان من أوفى الناس لأساتذته، إذ يذكر في فهرسته أنه ذهب إلى فاس المرة الثالثة لزيارة الأشياخ الذين أخذ عنهم «العلم الظاهر»⁽¹⁾.

1.3- العلوم المحصلة

أما العلوم التي حصلها ابن عجيبة فهو يعدّ منها ستة عشر علماً، يصنفها إلى ثلاثة أصناف هي: علوم الأذهان، وعلوم الأديان، وعلوم اللسان.

- فما حصله من علوم الأذهان: علم المنطق، وعلم الكلام، على مذهب أهل السنة، والمهم من علم الهيئة، وقد زهد في علم "الحساب الغباري" لخوفه من أن يجزّه إلى الدنيا.

- ومما حصله من علم الأديان: علوم القرآن وعلى الأخص منها التفسير الذي فُتح عليه فيه ما لم يفتح على أحد غيره في زمانه. وعلم الفقه بأنواعه، وأصول الفقه، وأصول الدين أو علم التوحيد على طريق البرهان، قبل أن يترقى إلى «مقام الشهود والعيان» بصحة الرجال، وعلم الحديث، وعلم السير، والشمائل، وعلم المغازي والتاريخ، وعلم التصوف النظري ثم العملي.

- أما علوم اللسان فما حصله منها علم اللغة والنحو والصرف والبيان بأنواعه، وقد زهد أيضاً في علوم العروض «لبرود القريحة فيه» ولكونه أيضاً مما يجزّ إلى الدنيا⁽²⁾.

2.3- الكتب المدروسة

درس ابن عجيبة العلوم المذكورة سابقاً على عدة شيوخ وبواسطة عدة مصنفات، فكان يجلس إلى الشيخ الواحد لتلقي عدد من العلوم أو مذاكرة مصنفات، وكان يدرس المصنف الواحد أو جزءاً منه على أكثر من شيخ، كما كانت طريقة تناول المصنف أو دراسة العلم تختلف من شيخ إلى آخر. ونتبع فيما يلي المصنفات التي درسها ابن عجيبة في شتى مراحل تلقيه العلم أثناء قراءة القرآن وبعده، ومنها⁽³⁾:

(1) م.ن. 29-30 و32 و45.

(2) م.ن. 101-102.

(3) م.ن. 27-32.

- القرطبية، قرأها وحده أثناء حفظ القرآن الكريم.
- الأجرومية، قرأها وحده أثناء قراءة القرآن ومع الفقيه محمد السوسي السملالي.
- ألفية ابن مالك، قرأها وحده، وعلى الفقيه الرشا، وعلي ابن قريش مرارا، وعلى محمد الوريثي شينا منها، وعلى النحوي محمد العباس بحثا وتدقيقا.
- المرشد المعين لابن عاشر، قرأه وحده أثناء قراءة القرآن.
- مورد الظمان في رسم القرآن للخراز، قرأه وحده أثناء قراءة القرآن.
- جزء من حرز الأمان للشاطبي، أثناء قراءة القرآن كذلك.
- مختصر الشيخ خليل، على الفقيه الرشا، وابن قريش، ومحمد الوريثي، ومحمد الجنوي.
- السلم للأخضري، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- مختصر السنوسي في المنطق، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- العقيدة الصغرى للسنوسي، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- العقيدة الكبرى للسنوسي، على الفقيه الرشا وابن قريش.
- المقنع لأبي عمرو الداني، على الفقيه الرشا.
- الخزرجية، على الفقيه الرشا.
- المحرر الوجيز لابن عطية، على ابن قريش وعلى محمد الجنوي (جزأين)، وعلى أحمد الزعري.
- صحيح البخاري، على ابن قريش مرارا، وعلى محمد الجنوي مرتين، وعلى التاودي بنسودة مردا وإسنادا مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمعه كذلك سبع مرات على عبد الكريم بن قريش.
- صحيح مسلم، ورواه عن التاودي بعضه سماعا وبعضه إجازة على ابن قريش قراءة وبحثا، وعلى محمد الجنوي (جزء).
- الرسالة للقيرواني، على ابن قريش.

- تحفة الأحكام لابن عاصم، على ابن قرش.
 - لامية الزقاق، على ابن قرش.
 - قواعد ابن هشام، على ابن قرش سردا وبحثا وتدقيقا، وعلى محمد العباس.
 - لامية الأفعال، على ابن قرش مرارا.
 - المغني، على ابن قرش (جزء منه).
 - تلخيص المفتاح، على ابن قرش، ومحمد الجنوي، والطيب بنكيران.
 - مختصر السبكي، على ابن قرش، ومحمد الورززي، ومحمد الجنوي.
 - الشفا للقاضي عياض، على ابن قرش.
 - الشمائل للترمذي، على ابن قرش.
 - الهمزية للبوصري، على ابن قرش.
 - ورقات الحطّاب، على محمد الجنوي.
 - التسهيل، على محمد بنيس (جزء منه).
 - الرسالة القشيرية، على محمد الجنوي.
 - حكم ابن عطاء الله، على محمد الجنوي.
 - أصول الطريقة لزروق، على محمد الجنوي.
 - النصيحة الكافية لزروق، على محمد الجنوي (جزء منها).
- ويذكر ابن عجيبة في سيرته الذاتية سنده المتصل في الحديث النبوي عن شيوخه في كل من البخاري ومسلم، كما يذكر سلسلته في الفقه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، من شيخه محمد الجنوي إلى الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر. ثم يثبت تبصّص الإجازات العلمية التي أجازه بها شيوخه العلماء وهم: شيخ الجماعة بالمغرب آنذاك التاودي بن سودة، والعلامة محمد بنيس، والفقيه محمد الورززي⁽¹⁾.

الفصل الثاني

الكتابة التحصيلية

التدريس والتأليف

على الرغم من شغف ابن عجيبة الشديد بالعلم وتحصيله قدرا كبيرا منه، فإن ميله الأشد للخلوة والتعبد كاد يعصف بكل ما تعلّم وقرأ، إلا ما كان يتحنّث به ويتبجّد؛ فقد أوشك على ترك العلم، والانقطاع للعبادة والتبتّل، لولا أن تداركه التدبير الإلهي برؤيا أحد الأولياء الذين كان ابن عجيبة يتعبّد في أضرحتهم، وهو يشير عليه بمتابعة الاشتغال بالعلم، ومع ذلك فقد استمر على إدمان الذكر وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن جلس «لتدريس العلم الظاهر مع الاجتهاد المذكور» مدة خمس عشرة سنة أو ست عشرة بتطوان، وذلك في جامع القصبه وفي جامع الجعيدي وفي مسجد الساقية الفوقية وفي زاوية ابن ناصروفي زاوية أحنصل وفي زاوية ابن مرزوق وفي زاوية سيدي السعيد وفي مواضع آخر...⁽¹⁾

وقد استمر ابن عجيبة في تدريس العلم حتى بعد ملاقاته شيخ التربية الصوفية، وانتفع به خلق كثير كما تاب على يديه الكثير؛ حتى إنه قبل تلك الملاقاة كان «حائزا لرئاسة العلم معظما عند الخاص والعام» كما قال عن نفسه⁽²⁾.

1 - ترتيب المؤلفات زمنيا

بدأ ابن عجيبة التأليف منذ سنة 1196 هـ بعد أن مر على ممارسته التدريس نحو خمسة أعوام أو ستة، وبلغت كتبه قبل لقاء الشيخ خمسة عشر ما بين تأليف وكتراس، منها ثلاثة مؤلفات لم يكملها⁽³⁾؛ وتلك الكتب هي:

- تمهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال، سنة 1196 هـ.
- تأليف في ذم الغيبة ومدح العزلة، سنة 1198 هـ.
- شرح تائية الجعيدي، سنة 1198 هـ، أو سنة 1206 هـ.

(1) - م.ن. 43 - 44 ونلاحظ قيام الزوايا - إلى هذه الفترة - بدور المعاهد العلمية.

(2) - م.ن. 53.

(3) - وهو العدد الذي يذكره في الفهرسة، 38؛ ويشته كذلك " ميشون " في دراسته: (MICHOIN, Le soufi marocain Ahmed Ibn Ajiba et son Miraj, ed. J. Vrin, Paris, 1973, 90)؛ أما الأستاذ الصغير فيقول إن ابن عجيبة كتب «حوالي أحد عشر مؤلفا ومقالة» م.س. 138.

- تأليف في التوحيد والصلاة، سنة 1199 هـ
 - الأنوار السنية في شرح القصيدة الهمزية، سنة 1199 هـ، أوسنة 1203 هـ
 - شرح الحزب الكبير للشاذلي، سنة 1200 هـ
 - شرح منفرة ابن النحوي، سنة 1201 هـ
 - شرح بردة البوصيري، سنة 1203 هـ
 - الأنوار السنية في الأذكار النبوية، سنة 1205 هـ
 - شرح أسماء الله الحسنى.
 - أربعون حديثاً في الأصول والفروع والتصوف.
 - تأليف في القراءات العشر.
 - حاشية على مختصر خليل (غير تام).
 - شرح الحصن الحصين (غير تام).
 - أزهار البستان (غير تام)، استغرق تأليفه من سنة 1208 هـ إلى سنة 1218 هـ
- والملاحظ أن أكثر هذه الكتب تتناول مواضيع صوفية وخصوصاً منها الأذكار والحقائق، أولها صلة وثيقة بالتصوف والأخلاق كالمديح النبوي وشرح الأسماء الحسنى والنية والغيبة؛ أما المواضيع العلمية الأخرى فلا تتجاوز ثلاثة كتب، اثنان منها غير تامين، وهي في القراءات والطبقات والفقه. ولا شك أن انطباع إنتاج ابن عجيبة بالمشرب الصوفي، بالإضافة إلى ما كان عليه من استقامة ونسك، يرجع إلى ما كان له من «اعتناء كبير بمطالعة كتب القوم واستشراق على أحوالهم ... ومحبة واشتياق لأذواقهم»، إلا أنه على الرغم من كل ذلك العلم والعمل والاشتياق، لم يكن في مقدور ابن عجيبة قبل صعبة الشيخ المري أن يشرح كلام القوم إلا «من وراء حجاب» كما عبر عن ذلك أحد مترجمي الشيخ الدرقاوي وأصحابه ومنهم ابن عجيبة⁽¹⁾، مع أنه كان يجتهد في إظهار علوم الصوفية ويشهر طريقته ومنهم الشيخ زروق، كما أخبره بذلك بعض أصحابه في رؤياه الموافقة للواقع⁽²⁾. إلا أن ابن عجيبة في اشتغاله بالتأليف أثناء هذه الفترة كان ينقل كلام الناس كثيراً، كما قال عن نفسه، حينما واجهه شخص، وهو جالس يذكر الله بعد

(1) - بوزيان العسكري، م.س. 126.

(2) - ابن عجيبة، القاهرة، 70.

فجرلية القدر، قائله : «ألفت كتابا فقلت : قال فلان قال فلان، وهل حصلت شيئا؟ ثم قال: إذا ثم شيء قل أنت من عندك»⁽¹⁾. وابن عجيبة نفسه يصرح في آخر بعض كتبه التي ألفها قبل التجربة الصوفية الحية، أنه عزم على تمزيق ذلك الكتاب لما وجد فيه من «حشو وتخليط» مفسرا ذلك بأن تأليفه كان قبل "الفتح"⁽²⁾.

2 - تصنيف المؤلفات صوفيا

لقد استعرضنا مؤلفات ابن عجيبة في المرحلة التي سبقت تصوفه، فوجدناها تتراوح بين الكتابة في العلوم الشرعية والأغراض الصوفية، غير أنه في تناوله لهذه الأغراض ركز على شرح نصوص الأدعية والأحزاب الصوفية، والأذكار والمدائح النبوية وبعض الحقائق الذوقية، وعندما أراد أن يؤلف في موضوع التوجيه الأخلاقي لم يزد على تقييد في ذم الغيبة ولم يكذب يضيف فيه شيئا إلى المنقولات في هذا الموضوع؛ وأما الكتابة في الحقائق الذوقية عند ابن عجيبة فلا نجد منها في هذه المرحلة إلا شرحه لتائية الجعدي (سنة 1206 هـ على الأرجح). وقد حشر في الشرح عدته الاصطلاحية ومعلوماته عن الحقائق المنظومة، مع كامل التسليم لكل ما أشار إليه الناظم. وعظيم التشوق إلى طريق القوم ومذاقاتهم، والتوسل إلى الله أن يكون منهم في الدنيا والأخرى وينال ما نالوه.

ونصنف مؤلفات ابن عجيبة في هذه المرحلة بحسب المواضيع المذكورة مستعملين مصطلح "التوجيه" لما كان في الإرشاد الأخلاقي عموما، ومصطلح "التوجه" لما كان في التبعيد والذكر والتوسل، ومصطلح "المواجهة" لما كان في موضوع التصريح بالحقائق الذوقية؛ دون أن نذكر المؤلفات العلمية مثل القراءات والحديث وغيرهما؛ وقد اشتققنا مصطلحات التوجه والمواجهة والتوجيه استئناسا بالحكمة التي يقول فيها ابن عطاء الله : «اهتدي الراحلون إليه بأنوار التوجه، والواصلون لهم أنوار المواجهة...»، ومن جملة شرح ابن عجيبة لهذه الحكمة أن أنوار التوجه هي أنوار الطاعة الظاهرة والباطنة وأنوار المجاهدة والمكابدة، أما أنوار المواجهة فهي أنوار الحقيقة والمشاهدة والمكاملة، «فالمرید ما دام في السير فهو يهتدي بأنوار التوجه ... لسيره بها، فإذا وصل إلى مقام المشاهدة حصلت له أنوار المواجهة»⁽³⁾؛ كما أن ابن عجيبة يقول في مكان آخر بأن «طالب الحق لا يزال ينجذب قلبه إلى الحضرة، ويتعطش إليها بأنوار التوجه وهي حلاوة المعاملة حتى

(1) - م.ن. 74.

(2) - ابن عجيبة، اللوائح القدسية في شرح الوظيفة الزرقية، مخط. (301)، م.ع. تطوان. 273.

(3) - ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، د.ت. 109.

يفرق في أنوار المواجهة وهي حضرة المشاهدة»⁽¹⁾. وقد أضفنا إلى هذين المصطلحين مصطلح "التوجيه" الذي مارسه ابن عجيبة في كل من كتابة تسهيل المدخل وتقييده في ذم الغيبة حيث لخص بالأول كتاب المدخل لابن الحاج في تصحيح النيات وتكثيرها، وجمع في الثاني نصوص ذم الغيبة وما يتعلق بها؛ والكتابان في الإرشاد إلى الأخلاق الحميدة، ألفهما ابن عجيبة قبل تصوفه، كما أسلفنا، وفيما يلي أصناف المؤلفات:

1.2- مؤلفات التوجيه

- تسهيل المدخل.
- تقييد في ذم الغيبة.

2.2- مؤلفات التوجه

- شرح الوظيفة الزروقية.
- شرح الحزب الكبير للشاذلي.
- شرح منفرة ابن النحوي.
- شرح بردة البوصيري.
- شرح همزة البوصيري.
- في الأذكار النبوية.
- شرح أسماء الله الحسنى.
- شرح الحصن الحصين.

3.2- مؤلفات المواجهة

- شرح تائية الجعدي.

ومن الملاحظ أن مؤلفات ابن عجيبة - أو شروحه - لنصوص التوجه الصوفي هي أغلب ما اشتغل به منذ بدايته في التأليف إلى أواخره؛ ولعل من أسباب ذلك أن بعض هذه النصوص هي وظائف للذكر والتعبد الذي مارسه ابن عجيبة سنوات قبل صحبته للشيخ، مثل الوظيفة الزروقية وحزب الشاذلي والبردة والهمزة وغيرها. فتكون تلك النصوص التي صاحبها تلاوة وشرحاً مدة تناهز خمسة عشر عاماً خير مرآة عاكسة لمجاهدات الشارح وأحواله، بل يمكن أن نعتبر هذه النصوص بحق هي الشارحة لصدرتالها والمعلق عليها، لأنها من جملة ما كان يتوجه به إلى الله لكي يشرح صدره ويحققه بمضامينها.

(1)- ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، مخط. (1148 ك) م. و. الرباط، 91.

أولاً: أنموذجا التوجيه

(1) - تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال

تمهيد

1 - النية وموقعها

يقال في اللغة: «نَوَى الأمرُ نَوْيَهُ وانتَوَاه» إذا قصد له واعتقده، كما يقال: «نَوَاهُ الله» أي قصده بالحفظ. و«ينوي فلانُ وجهَ كذا» أي يقصده من سفر أو عمل. و«النَّوَى: الوجه الذي يقصده، أو التحول من دار إلى دار»⁽¹⁾. وأصل النية عند الحكيم الترمذي من طريق اللغة هو النهوض، تقول: «نَاء ينوء أي نهض ينهض» فيكون تفسير النية عنده نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله [...] فإذا كان القلب في حَسْب النفس فإنه يحتاج إلى النهوض إلى الله عند مبتدئ كل أمر وهو الإرادة والقصد إليه...⁽²⁾.

وقد تعددت الأقوال واختلفت بين العلماء في شأن النية، خصوصاً عند تفسيرهم حديث النية المشهور (إنما الأعمال بالنيات). وقد جمع جلال الدين السيوطي عدداً وافراً من تلك الأقوال في كتابه منتهى الآمال⁽³⁾، ومما ورد في أمر النية أنها من جنس الإرادة التي «هي الصفة المخصصة لأحد طرفي الممكن بما هو جائز عليه»⁽⁴⁾. أما النية فهي تخصيص في الإرادة إذ أنها «إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى بعض ما يقبله، لا بنفس الفعل من حيث هو فعل»⁽⁵⁾، فهي إرادة ثانية أو قصد من الفعل أو هي قيمته الدينية أو الخلقية، «ففرق بين قصدنا لفعل الصلاة، وبين قصدنا لكون ذلك قرية أو فرضاً أو أداء أو قضاء»⁽⁶⁾. فتكون النية تخصيصاً هي قصد الإنسان بقلبه ما يريد به فعله. كما

(1) - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ن و ي): ابن منظور، لسان العرب، (ن و ي).

(2) - الحكيم الترمذي، «باب في شأن النية» مخط. مجموعة ولي الدين الأفغاني (770) اسطنبول.

(3) - السيوطي، منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال، تحق. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

(4) - أحمد بن إدريس القرافي، الأمنية في إدراك النية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984، 8.

(5) - م. ن. 9.

(6) - م. ن. 9.

أن النية تفارق الإرادة من وجه آخر إذ أن الأولى لا تتعلق إلا بفعل الناي، أما الثانية فتتعلق بفعل الغير كذلك.

ونظرا لاهتمام الصوفية بشأن النية، وهي من أعمال القلوب التي اشتغلوا بإصلاحها وتصفيها، فقد بحثوا في ماهيتها ومفهومها إلى جانب الألفاظ المقاربة لها، مستندين إلى الأصول والمرجعيات الإسلامية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا؛ فهذا الحارث المحاسبي، وهو من أوائل الصوفية المصنفين، يحدثنا بأسلوبه الحوارى عن «الهم الموضوع» و«الهم الذي يكون صاحبه به مأخوذا» انطلاقا من الحديث النبوي: «من هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه، ومن هم بحسنة كتبت له»، فيفرق بين «العقد» و«الترك» بعد الهم، إذ الأول فعل يحسب سيئة يؤخذ بها صاحبها، والثاني امتناع يعد حسنة وهو الهم الموضوع⁽¹⁾.

ولما كان الهم تروية «فليس يعمل عبد حتى يهم، فإن كان له مضى وإن كان عليه تأخر»، كما يقول المحاسبي في مكان آخر يعد أن أورد قول الحسن البصري: «رحم الله عبدا وقف عند همه» ثم أعقبه بوصية سلمان الفارسي: «اتق الله عند همك إذا هممت...»⁽²⁾.

وموقع النية والصدق عند المحاسبي هي من وراء الهوى والشهوة بالنسبة للغافل، ذلك أن هذين الأخيرين يسبقان الأولين إلى القلب عند العمل، نظرا إلى تطبع النفس على الغفلة والرياء، لكن اليقظ تكون عنده «الإرادة الصادقة أمام الهوى وشهوة النفس، والإرادة الصادقة هي جوهر الصدق والنية»⁽³⁾. ويجعل الحكيم الترمذي النية فرعا للإيمان الذي في القلب بمنزلة الشجرة الطيبة والنية هي فرعها في السماء - كما في الآية الكريمة - ، ولما كان معنى النية عنده هو النهوض، فإن العبد يحتاج إليها عند «مبتدئ كل أمر وهو الإرادة والقصد»⁽⁴⁾ إلى الله تعالى.

(1) - ويجعل «الهم» في مكان آخر من ضروب «الفكرة» التي هي لازمة للخلق ومنها «فكرة الموازنة بين الأعمال» و«فكرة في الأثرة لله» الحارث المحاسبي، المسائل في الزهد وغيره، ضمن المسائل في أعمال القلوب والجوارح. تحقق. عبد القادر عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969، 48 و79.

(2) - ثم ساق قول الحسن: «رحم الله القوم كانوا فقهاء، علموا أنه لا يكون عمل حتى يكون بدؤه هشا، وكذلك المؤمن هو الوقاف» وقول محمد بن علي: «إن المؤمن وقاف متأن، يقف عند همه لله عز وجل، وليس كحاطب ليل» المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقق. عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، 46.

(3) - المحاسبي، آداب النفوس، تحقق. عبد القادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، 1984، 139 - 140 و145 - 146.

(4) - الترمذي، م.س.

ويدرج أبو طالب المكي النية ضمن الخواطر القلبية التي منها الإلهام والوسواس، وهي أول القصد من الأعمال، وإذا كان الإلهام هو ما يقع في القلب من عمل الخير والوسواس ما يقع فيه من عمل الشر، فإن النية عند المكي هي «ما كان من تقدير الخير وتأميله»⁽¹⁾، وتتغير النية بعد القصد الأول من الفساد إلى الصلاح أو من الصلاح إلى الفساد.

أما الغزالي فيعده النية «أحد جزأي العبادة»⁽²⁾؛ كما أنه يجعل النية والإرادة والقصد ألفاظاً تتوارد على معنى واحد، ويضيف إليها ما ورد في بعض الآثار وهو «الهم»، ولما كان كل تحرك اختياري للإنسان يتم بثلاثة عناصر هي «العلم» و«الإرادة» و«القدرة»، فإن موقع النية يغدو عند الغزالي وسطاً بين العلم والعمل، ويعرفها بأنها «الإرادة الباعثة للقدرة المنبثقة عن المعرفة»⁽³⁾، كما أنه يفرق بين النية وبين حديث النفس واللسان والفكر، أو الانتقال من خاطر إلى خاطر، فالنية غير داخلة تحت الاختيار⁽⁴⁾.

2 - قيمة النية

يكاد الفقهاء يجمعون على ضرورة النية، فلا اعتبار للأعمال إلا بالنيات، انطلاقاً من الحديث النبوي «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى...»، فلما كان هذا الحديث يتناول جميع ما يسعى عملاً، فإن كل عمل لم يُنَوَّ لا يُعتبر، وتُخصَّص قيمة النية شرعاً فتكون «هي قصد الطاعة والتقرب إلى الله في إيجاد الفعل»⁽⁵⁾.

ومن حكمة إيجاب النية أن تتميز العبادات عن العادات وأن تتميز مراتب العبادات كذلك، وذهب بعض العلماء إلى «أن النية لا يعتبرها الشرع إلا في العبادات»، غير أن النيات أقل رتبة من الأعمال باعتبار أن النيات وسائل والأعمال مقاصد «والوسائل

(1) - أبو طالب المكي. قوت القلوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، 230/1. علم القلوب، تحق. عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، مصر، د. 176.

(2) - وهي «خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب...» الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. 146 - 147.

(3) - الغزالي، إحياء علوم الدين، دار القلم، ط. 3، بيروت، د. 336/4؛ كتاب الأربعين، 145 - 146.

(4) - الغزالي، الإحياء، 4/ 344.

(5) - القرافي، م. 7؛ السيوطي، م. 73 - 74.

أخفض رتبة من المقاصد⁽¹⁾. ولما كانت القربات التي لا لبس فيها لا تفتقر إلى نية، بل إن رفض النية في بعض العبادات لا يضرها - عند بعض الفقهاء -، فإن غير المطلوب في الشريعة لا معنى للنية فيه عندهم⁽²⁾.

ويبدو أن الفقهاء عامة فرقوا بين النية والعمل تفريقاً يفهم منه أن الممارس للعمل قد يكون ذاهلاً عما يعمل، وهذا ما اقتضى منهم تقسيم النية إلى قسمين: «فعلية موجودة» وهي التي ينويها المكلف أول العبادة، و«حكمية معدومة» وهي التي ذهل عنها صاحبها، فيحكم له الشرع ببقاء حكمها بعد أن كانت فعلية قبل الذهول عنها؛ ومن ثم فقد تكلموا عن تقدم النية على العمل ومقارنتها له، ووصف الإمام القرافي العبادات التي تقدمت النية على أولها ولم تصاحبها إلى الآخر بأنها «متردة» لذلك فإنه يفرق بين «أعمال القلوب المتعلقة بالله تعالى» التي لا تفتقر إلى نية لأنها ما كانت إلا بنية التقرب وقصد العبادة لله، فهي متعينة ومخصوصة به تعالى، وبين المتردد الذي يحتاج إلى النية لتمييز أحد «جهاته المتردد بينها»⁽³⁾.

وإذا رجعنا إلى النية عند الصوفية وجدناهم يؤكدون على قيمتها العظمى بالنسبة لجميع الأعمال، وبالنسبة لجميع مراحل العمل، فضلاً عن البحث في حقيقتها وعلاقتها بالدوافع النفسية الأخرى والقيم الأخلاقية. وفي مراتب النسيان ووسائل تمحيصها وتصنيفها، فقد فسر عطاء حديث «نية المؤمن أبلغ من عمله» بأن نية المؤمن لا يكون فيها رياء كما قد يكون في العمل؛ واعتبر الحكيم الترمذي النية الصادقة أفضل الأعمال، بل إنه عقد بينها وبين العمل مقارنة دقيقة خلص منها إلى أفضلية النية على العمل من وجوه كثيرة نجملها فيما يلي:

- العمل متقطع ومُنتهِ والنية دائمة ولا تُحصى نهايتها.
- العمل علانية لأنه سعي الأركان، والنية سر لأنه سعي القلوب؛ وأعمال السر مضاعفة، كما أن القلب مَلِك والأركان جنوده ولا يستوي السعيان.
- العمل قاصر على نفسه والنية تنتظم أعمالاً كثيرة.

(1) - القرافي، م.س. 20 - 21 و 29. ونقل السيوطي عن ابن حجر أن الخلاف بين العلماء في اشتراط النية ليس إلا في الوسائل، أما المقاصد فلا خلاف بينهم في اشتراط النية لها. السيوطي، م.س. 74.

(2) - القرافي، م.س. 21 - 34: السيوطي، م.س. 67 - 68.

(3) - القرافي، م.س. 21 و 34 و 42 - 43.

- العمل أجناس غير متشابهة والنية يمكن أن تشمل كل شيء، فإذا نوى مرضاة الله أخذ بعروة الطاعات كلها.
- العمل ثوابه من الجنة والنية ثوابها من منازل القرب.
- العمل في ديوان الملائكة والنية في ديوان الله⁽¹⁾.

ومثل النية، عند أبي طالب المكي، في الأعمال كلها هي «كالطهارة في الصلاة» فهي قائد العمل وروحه، وهي الرسول الذي يوصل هذا العمل إلى المهدى له- وهو الله تعالى - وبهذا تكون النية عند هذا الصوفي هي «فرض الفرض» و «قلب القلب وزمامه»⁽²⁾، ولا صلاح له في مقاصده إلا بإحكام النية. والنية في القلب - عنده - هي الحجة التي يترتب عليها الجزاء على الأمر والنهي⁽³⁾. وقد تقدم أن النية عند الغزالي أحد جزأي العبادة، ولكنها عنده «خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب»⁽⁴⁾.

3 - النية والعلّة

النية هي القصد من الفعل - كما تقدم -، ولما كان الفعل إما عبادة أو عادة، فإن المقاصد هي التي تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة من جهة، كما أنها تفرق في العبادات والعبادات بين ما هو واجب ومحرم ومندوب ومباح ومكروه وغير ذلك⁽⁵⁾. وقد يختلف حكم العمل الواحد باختلاف القصد منه، بحيث تعثره الأحوال السابقة كلها؛ ويمكن أن يتحول العمل بتحول النية أثناءه من حكم إلى آخر، كما أن درجة النية في الحكم الواحد تتردد بين القوة والضعف. ويقسم علماء الشريعة المقاصد إلى قسمين: مقاصد التشريع ومقاصد التكليف، ومقاصد التشريع هي العلل الظاهرة لأحكامه، وإن اختلف الفقهاء في وجود تلك العلل⁽⁶⁾. فالشاطبي مثلاً يقرر أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى

(1) - الترمذي، م.س.

(2) - المكي، علم القلوب، 175 - 176.

(3) - المكي، قوت القلوب، 1/ 114.

(4) - الغزالي، كتاب الأربعين، 146 - 147.

(5) - الشاطبي، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، دارالمعرفة، بيروت، د.ت. 2/ 323 - 324.

(6) - فقد أنكر وجود العلل طائفة أشهرهم ابن حزم.

المكلف هي التعبد دون التفات إلى المعاني بعكس العادات⁽¹⁾. لكننا نجد من العلماء من رأى أنه «ليس في الشريعة حكم إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه»⁽²⁾. إلا أن مبدأ جلب المنافع ودفع المضار يعتبر أقوى تحليل للأحكام الشرعية بصفة إجمالية، وهو ما يجمع عليه علماء المقاصد ومنهم الشاطبي.

ولما كان المطلوب في الدين أن تطابق مقاصد المكلف مقاصد التشريع أو تسعى إلى ذلك جهداً، وكان هذا السعي متوقفاً على معرفة هذه المقاصد الشرعية، فإن علل الأحكام التي تمثل أغلب الجوانب الوظيفية منها تكون عاملاً مساعداً على تصور الانتفاع بالأعمال من أجل استثمارها في السلوك والتقويم الخلقي، ومن ثم سميت العلة "حكمة" أيضاً و"سراً" و"معنى"، لأنها سبب في تحقيق الحكمة من العمل باعتبار الحكمة قيمة خلقية. ومع أن بعضهم جعل الأصل في العبادات التعبد دون قصد إلى المعاني - كما تقدم - فإن التعبد لا يتنافى مع وجود العلة (وهي المعاني)، فتجريد الامتنال للأمر الإلهي دون علة لا يتأتى إلا للقليل، لكن معرفة العلة عامل مشجع على الاجتهاد في التعبد لإدراك مقاصده، هذا إلى أن السعي إلى رضا الله تعالى في نهاية الأمر هو أسمى الأعمال والحكمة منها.

وقد سبق الحكيم الترمذي إلى تأكيد «أن الشريعة معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة» وأن معرفة علة الأحكام هي باطن العلم، وهي العلم النافع، وهي جوهر الأمور، وهي الحجة⁽³⁾؛ وذلك رداً على من قال إنه ليس لأوامر الله ونواهيها في شرعه علة، وإنما هو امتحان وإبتلاء. فقد أكد الترمذي أن علل الشريعة «قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها» وبيّن للمعترض أن الإبتلاء والامتحان علة كذلك⁽⁴⁾. كما أن الإمام الغزالي يقرر عن طريق شواهد الشرع وأنوار البصائر «أن مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه» وأن الشرع الإسلامي معهود منه «الالتفات إلى المصالح»⁽⁵⁾.

(1) - م.ن. 300/2.

(2) - وهو ابن القيم. أعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الجيل، بيروت، 1973، 2/ 86، وعبارته تكاد تطابق عبارة الحكيم الترمذي قبله إذ قال: «ولكن عللها قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها»، كتاب إثبات العلة، تحقيق د. خالد زهري، نشر كلية الآداب، الرباط، 1998.

(3) - الترمذي، كتاب إثبات العلة، 43 و 69.

(4) - م.ن. 67 - 68.

(5) - الغزالي، الإحياء، 4/ 21 - 22: المستقصى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، 2/ 320.

والعلل عموماً، وعلل الشريعة على وجه الخصوص، منها الجليّ ومنها الخفيّ⁽¹⁾. وطلب ما خفي من العلل عند الحكيم الترمذي على مرحلتين، أولاًهما حسن القبول من الله تعالى وتسليم النفس له تسليماً فيما عقل من العلة وفيما لم يعقل مع التدبر ومن غير منازعة ولا مجادلة ولا ممانعة؛ وثانيتهما مجاهدة النفس في الله والتخلي عن حب النفس وشهواتها حتى يشرح الله الصدر ويملاؤه بأنوار حكمته، ويتم هذا الامتلاء بعملية تفاعلية متدرجة، ذلك أن العبد يستبين بالأنوار الأولى حمد الله تعالى فتعينه هذه الأنوار على تبين ما يعمل وعلى الاجتهاد والإخلاص فيه، وبهذا التبين والعمل يزداد نوراً ويزداد معرفة وعملاً، أما من حُرِم نور الحكمة فإنه قد يُخلص في العبادة دون الإخلاص في "العبودة" أو "العبودية"، وقد يؤثر مداني الأعمال على معاليها لجهله جوهرها فتكون أعماله قوالب خالية.

وتدرك العلل بالترقي في نيل الحكمة التي يطالعها خاصة الله تعالى بعيون القلوب التي أشرقت بأنوار المجاهدة في الله حق جهاده. ويرتب الحكيم الترمذي تلك العلل ترتيباً تصاعدياً كما يلي:

- علل الأمور والنهي.
- علل المفادير في محلها.
- علل أعمال العمال وقسمتها بين الخلق ولطف الله بهم وحسن تدييره.
- علل ما يكتب وما يمحي في أم الكتاب بمشيئة الله تعالى.

وهذا المسلك العرفاني مستمد من السلف، فالترمذي يستشهد في أثناء عرضه لمسألة العلل بأقوالهم ومنها قول الحسن «ما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه وبيناه تأويلاً للحكمة، لا حكماً على الله في غيبه، وما خفي علينا سلمنا له، والعبودة لله منا فيه قائمة»: كما أنه يستمد من أقوال الإمام علي بن أبي طالب ما يؤصل ذلك المسلك، فهو يقول في بعض شعب الإيمان: «... واليقين على أربع شعب: على تبصرة الفطنة وتأول الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة الأولين. فمن تبصر الفطنة تأول الحكمة، ومن تأول الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين...»⁽²⁾.

(1)- يذكر ابن القيم أيضاً أن «للشارع في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة» م.س. 2/ 107.

(2)- الترمذي، إثبات العلل، 72 - 77.

فالعلل التي يدركها العارف حكمة مستمدة من حكمة الله العليا التي لا يحاط بها، وذلك الإدراك إنما هو تأويل لا يبلغ نهاية الحكمة الإلهية، ولا يشرف عليها أو يحصرها على الرغم من تزايد؛ وإدراك بعض العلل تبصرو فطنة لبعض الحكمة التي إن تؤولت بالعمل على مقتضاها ترتب عنها تأويل جديد ناتج عن نور حكمة زائدة تبين لصاحبها عللا أخرى أدق وأخفى وهكذا، فالحكمة تأويل يؤدي إلى معرفة العبرة وهي حكمة أيضا، فالتأويل رجوع إلى أولية الأشياء كما تفيده اللغة، فهو بحث حقائق الأمور، التأويل فهم مستمر أو محاولة لانهائية لفهم متجدد ومتطور، إذ هو بحث دؤوب عن الحقائق الأولى المتعالية دوما لأنه لا نهاية للحكمة الإلهية التي منها كل حكمة.

4 - جهات النية

يمكن النظر إلى النية من جهات خمس هي: النوع والقوة والمدة والعدد والحكم.

1.4- النوع:

ويختلف باختلاف مقصود الناي، فنية من طلب العلم وعلمه ليصلي الله عليه وملائكته وتستغفر له دواب البروحيتان البحر تختلف عن نية من طلبه لوظيفة أو مآكل⁽¹⁾.

2.4- القوة: وتختلف باختلاف الصدق والإخلاص، ويمكن أن تشمل جميع الأعمال بقصد نيل رضا الله تعالى، ولا تحصى نهايتها⁽²⁾، وتزداد قوتها بعد العمل إذا نوى العامل أن يعمل بصورة أفضل في المستقبل⁽³⁾.

3.4- المدة: وقد تقدم من خصائص النية أنها دائمة⁽⁴⁾، وفي شرح المناوي لحديث «نية المرء خير من عمله» أن تغليد الله العبد في الجنة ليس بعمله وإنما هولنيته لأنه كان ناويا أن يطيع الله أبدا إلا أن المنية عاجلته⁽⁵⁾.

(1) - محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 380/6.

(2) - الترمذي، «في شأن النية».

(3) - المناوي، م.س. 379/6.

(4) - الترمذي، «في شأن النية».

(5) - المناوي، م.س. 6/379.

4.4- العدد: إن النية يمكن أن تتعد في العمل الواحد فتكون كل نية حسنة وهي بعشر أمثالها، ويشمل هذا التكثير المباحات فضلاً عن الطاعات الأخرى، بحيث لا تحصى النيات فيها، وقد أحصى الغزالي مثلاً للعود في المسجد ثمان نيات تصبّره من فضائل أعمال المتقين، أما المباحات فما من شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات، حتى قال بعض العارفين: إني أحب أن يكون لي في كل شيء نية حتى في أكلٍ وشربي ونومي ودخولي الخلاء⁽¹⁾.

5.4- الحكم: والمقصود منه اعتبار العادة عبادة بحكم القصد منها كما جاء في سابق قول بعض العارفين، لأن كل ما يكون بالنية استعانة على الدين يغدو بمثابة العبادة، فنية الأكل والنوم إذا كانت للتقوى على الطاعات، والوطء إذا كانت بنية التحصين والنسل الصالح، تحولت هذه الأعمال إلى عبادات بحسب النية، وذلك أن العبد مسؤول يوم القيامة عن كل شيء لمّ فعله وما قصد به، كما ورد في الحديث النبوي «حلالها حساب وحرامها عقاب»⁽²⁾.

مؤلف المتن المشروح

هو محمد بن محمد بن الحاج العبدري الفاسي، تفقه في بلاده وقدم مصروحج، وكفّ بصره في آخر عمره وأقعد، وتوفي بالقاهرة عن نحو ثمانين عاماً سنة سبع وثلاثين وسبعمائة (773هـ)؛ وقد كان فاضلاً فقيهاً عارفاً بمذهب الإمام مالك، وأحد العلماء العاملين المشهورين بالزهد والصلاح، وصحب جماعة من أرباب القلوب منهم أبو محمد بن أبي جمرة.

له من المؤلفات:

- شمس الأنوار وكنوز الأسرار.
- بلوغ القصد والمثني في خواص أسماء الله الحسنى.
- المدخل، وهو أشهر كتبه، قال فيه ابن حجر إنه كثير الفوائد، كشف فيه عن معاني وبدع فعلها الناس ويتساهلون فيها، وأكثرها مما ينكروا بعضها مما يحتمل⁽³⁾؛ وقد فرغ من تأليف هذا الكتاب سنة 732 هـ

(1) - الغزالي، الإحياء، 4/ 341 - 343 : السيوطي، م.س. 111.

(2) - الغزالي، الإحياء، 4/ 42 - 343.

(3) - الزركلي، الأعلام، ط. 2، د.ت. 7/ 264 : السيوطي، حسن المحاضرة، مصر، د.ت. 1/ 217 - 261.

المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات (1)

1 - المقدمة

يستهل أبو عبد الله محمد العبدري كتابه بمقدمة يذكر في ديباجتها - بعد حمد الله والثناء عليه - صفة الله «المفتي» للخلق «بعد أن ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم» وصفته تعالى «العالم بما انطوت عليه أسرارهم في الحال وفي القدم»⁽²⁾، وذلك إشارة منه إلى موضوع الكتاب، كما جرت عليه العادة في التصنيف، ولا يقوته أن يلجأ إلى عقيدته السنية عند قوله «ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم». بعد ذلك تتناول المقدمة النقط التالية:

- ما كان المؤلف يسمعه كثيراً من شيوخه «العمدة العالم العامل المحقق القدوة» ابن أبي جمرة، من أنه يودّ «لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يُعَلِّم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في أعمال النيات ليس إلا».
- آفات تضييع النيات.
- طلب الشيخ من المؤلف أن يجمع ما يتعلق بموضوع النية، «لكي يعرف تصرفه في نيته وفي عبادته وعلمه وتسببه» وذلك بعد أن علم الشيخ بأن المؤلف يهتم بهذا الموضوع ويتحدث فيه مع غيره.
- تحرّج المؤلف وامتناعه من ذلك خوفاً من الوعيد الذي ورد في الحديث النبوي بشأن العلماء الذين لا يعملون بما يعلمون، مستشهداً بجملة منه .
- ذكر الأحاديث الأخرى، المعارضة للمتقدمة، في الحث على التبليغ وتوعّد كاتم العلم، مما قد يوقعه في معصيتين إذا لم يعمل ولم يُجب السائل.
- إشفاق المؤلف من ذلك، واستجابته لطلب شيخه المتعَيّن عليه حتى لا يُعَدَّ ممن كنتم علما، وحتى تكون الإجابة تذكيراً للمجيب نفسه، وتكون كتابته سبباً في دعاء القارئ بما قرأ للكاتب لعل أن يوقّقه الله تعالى للعمل».

(1) - ثمة العنوان: والتنبية على بعض البدع والعوائد التي انتقلت وبيان شناعتها. دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

(2) - ابن الحاج، م.س. 1/5.

- تأييد كل من الموقفين بأقوال للسلف الصالح.
 - عرض المنهج الذي اختاره المؤلف وتلخص فيما يلي:
 - تقسيم الكتاب إلى فصول لتيسير الفهم وتسهيل العثور على الموضوع المقصود.
 - البدء بآية من الذكر الحكيم ثم الاحتجاج بآيات أخرى حسب الحاجة.
 - الاستدلال على المراد بأحاديث نبوية إما نصّاً أو بالمعنى.
 - اتخاذ بعض الحكايات تفسيراً أو بياناً لما تدعو الحاجة إليه.
 - البحث في بعض الآداب المختلف فيها.
 - ترتيب مواضيع الكتاب على حسب الأولوية والأهمية.
 - اعتبار الكتاب وسيلة «لمن رزقه الله تعالى نورا» حتى يترقى إلى غيره.
 - الاعتذار عن التقصير أو الغلط أو الوهم أو الجهل.
 - الإذن لمن وجد غلطاً أو وهماً في «الإصلاح لأنه من باب المعاونة على البر والتقوى».
 - ذكر تسمية الكتاب.
- دعاء المؤلف لنفسه بأن ينفعه الله بهذا الكتاب «وأن ينفع من طلبه أو حض عليه أو كتبه أو كسبه أو طالبه أو نظرفيه واعتبروا ستر»⁽¹⁾.

2 - الفصل الأول

«في التعريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة».

يفتح المؤلف هذا الفصل بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة، 5) ويقول العلماء بأن محل الإخلاص هو القلب، ثم يستمر في بسط الموضوع بسطاً نوجزه في النقاط التالية:

- لابن آدم ظاهر وباطن.
- على الظاهر العبادة وعلى الباطن الإخلاص فيها.

(1) - ابن الحاج، م.س. 1/ 5 - 7.

- الإخلاص أصل العبادات ومحله القلب.
- الجوارح الظاهرة تبع للباطنة.
- ينبغي أن تكون همة المؤمن تخلص باطنه واستقامته.
- استقامة الباطن هي الأصل مصداقاً لحديث المضغة وحديث النية⁽¹⁾.
- النية هي حقيقة العمل وليس صورته.
- وجوب محافظة المؤمن على نيته.
- من أراد زيادة عمله عليه تحسين نيته وتنميتها.
- اختلاف الناس واقتراحهم في الخيرات إنما هو بحسب مقاصدهم وتنمية أفعالهم.
- أمثلة تطبيقية لثلاثة نماذج من العمل، أولها: من يخلط التقرب بشؤون دنيوية، وثانها: من يُفرد التقرب بالنية، وثالثها: من يستكثر من نيات التقرب.
- التحذير من ترك الثَّرية حتى لا تدخل صاحبها فيمن يقول ما لا يفعل.
- أقوال علماء السلف في ضرورة النية للعمل الشرعي.
- أمر بعضهم بصحبة من يُعلّم حُسن النية عند عدم الاهتداء إليها.
- الفرق بين السلف والخلف في الاهتمام بأمر النية.
- سوق بعض الحكايات في الموضوع مستقاةً من مصادر صوفية.
- مناقشة القائلين بالخروج بنية واحدة وتأويل الواقعة المحتج بها.
- اقتباس مثال تكثير النيات من بعض كتب الغزالي.
- الإجماع على وجوب محاسبة النفس في العادات فضلاً عن العبادات، وتأييد ذلك بأقوال وأمثلة، وتخصيص العمل بالعلم في ذلك محتجاً له بالقرآن والحديث.
- الانحراف الواقع في تعلّم العلم وتعليمه، وفي القيام ببعض الوظائف العلمية والدينية، وذلك بممارستها لغير الله أو لطلب السمعة والمال.

(1) - قال صلى الله عليه وسلم: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب» وقال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...» الحديث.

- الدعوة إلى الرجوع عن كل ذلك إلى الله تعالى، دون شرط التخلي عن الأعمال والوظائف، لأن معرفة الأصلح في ذلك لا يعرفه «إلا صاحب الواقعة أو من يباشره بعين البصيرة والتمييز».
- الفرق بيننا وبين سلفنا إنما هو «النية التي احتوت عليها سويداء القلوب».
- من كان له عقل عليه أن يحسن نيته «ثم ينمّيها ما استطاع جهده» «لاجئاً إلى الله في ذلك»⁽¹⁾.

3 - الفصل الثاني

«في كيفية محاولة الأعمال كلها أن ترجع إلى الوجوب أو إلى الندب».

يستهل المؤلف هذا الفصل بما تقرر في الشرع عنه صلى الله عليه وسلم إخباراً عن ربه عز وجل إذ يقول: «لن يتقرب إليّ المتقربون بأحب من أداء ما افترضته عليهم ثم لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها»، ثم يؤوله بأقوال العلماء المحققين التي تُرجع معناه إلى أن «الفقر حاله بين الباء والألف، يعني أن حركاته وممكناته خالصة لربه قائما فيها به، إذ أنه لا يدّعي لنفسه شيئاً فهو به وإليه»⁽²⁾؛ وعلى هذا المعنى يرى ابن الحاج مع المحققين حمل قول الحلاج الذي قُتل بسببه حفاظاً «على منصب الشريعة أن يتعرض له غير محقق» فيقتدي بالحلاج ادّعاء، كما يرى أن هذا المعنى «هو حقيقة قول رسول الله: تخلقوا بأخلاق الله».

- يتناول المؤلف مسألة الذكر وأهميته من خلال بعض أقوال سهل التستري فيقسمه إلى ذكر لسان وذكر قلب مبيناً أن هذا الأخير «هو ما يحتوي عليه من النيات ومن الوقوف مع الأمر والنهي».
- بعد ذكر واقعة لبعض السلف المراقب لنيته وعمله، يقرر المؤلف أنه «ينبغي لمن له لب» أن يجتهد في الأعمال كلها على أنها فرض لأنها أقرب إلى الله وأحب، حسب الحديث القدسي المذكور.

(1) - ابن الحاج، م.س. 1/9 - 18.

(2) - م.ن. 1/19.

- يسرد المؤلف أحكام الشرع الخمسة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، ثم يبدأ بهذا الأخير من حيث إن تركه واجب على المؤمن، ثم إن المكروه في تركه أجر لا ينبغي للمؤمن الحرمان منه «وأما على مذهب أهل الطريق [الصوفي]، فالمكروه عندهم كالمحرم لا سبيل إلى ذكره فضلاً عن فعله».
- لا ينبغي للمؤمن أن يكون غير مطيع لربه في وقت من الأوقات، غير أن فعل المباحات قد يجعله كذلك، «وأما أهل الطريق فالتصرف عندهم في المباح لا يمكن أصلاً» لأنهم يسخرونه للعبادة.
- لما كان تصرف أهل الطريق «إنما يكون في واجب أو مندوب» فإن المباح يمكن نقله إلى المندوب.
- يمكن نقل المندوب إلى الواجب في أكثر الأعمال «فبقي التصرف في فعل واحد وهو الواجب، أعني في غالب الحال، والمندوب في وقت دون وقت»⁽¹⁾.

4 - سائر الفصول

بعد الفصلين الأول والثاني النظريين. شرع ابن الحاج في الفصول العملية بدءاً بـ «الهبوب من النوم وليس الثياب...» متحدثاً عن نيات كل عمل من الأعمال وما يطرأ على بعضها من آفات وبدع، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة:

4.1 - صنف من الفصول خصصه لنيات الأعمال التي ذكر في عنوان كل فصل، وتتناول هذه الفصول المواضيع الآتية:

- 4.1.1- النيات الممكنة وأدائها في كل فعل، مثلما ذكر في فصل الاستبراء، من أن فيه ما ينوف «على سبعين خصلة يحتاج من قام إلى قضاء حاجته أن يتأدب بها»⁽²⁾.
- 4.1.2- التوجيهات والنصائح والحكايات والحكمة من بعض الأحكام.
- 4.1.3- البدع المستحدثة.

4.2- صنف عقده لبدع سماها في العنوان كما «في ذكر النعوت» و «في اللباس» و «في القيام» إلخ...

(1) - م.ن. 1/ 19 - 20.

(2) - م.ن. 1/ 23.

3.4- فصول غير مسماة مكتفيا بعنوانتها ب «فصل» وهي تابعة للتوجيهات أو البدع السابقة عليها، وغالبا ما يبدؤها بقوله «ينبغي» أو «يجب».

والملاحظ في تأليف ابن الحاج أنه لم يتبع منهجا مضبوطا في ترتيب فصوله ومواضيعها، إذ أنه يعود إلى بعضها بعد الكلام على غيرها، مثلما نجد أنه بعد كلامه عن «آداب الأكل» جاء بفصل «في عيادة المريض» ثم عاد دون إحداث عنوان جديد إلى الحديث عن الأكل وبعض الآداب مع النساء قائلا «هذا حال العالم في مناوله غذائه مع أهله وأضيافه وغير ذلك ...»⁽¹⁾. كما أنه يخللها بالحديث عن البدع المختلفة التي استحدثت في وقته. لكننا لا نعدم بعض الفصول المرتبة زمنيا كالفصول الأولى من الهبوب من النوم إلى الخروج إلى المسجد (صباحا) أو التي اجتمعت مواضيعها في حيز واحد كمواضيع الأذان وتأديب الصبيان والجهاد والتصوف والحرف.

كتاب تسهيل المدخل

ظروف التأليف

ذكر ابن عجيبة في فهرسته تأليفه هذا «في علم النية» بعد سبعة كتب أخرى⁽²⁾، وهو أول مصنفاته بحسب المؤرخ محمد داود الذي ذكر أن ابن عجيبة «فرغ من تأليفه في رجب عام 1196 هـ»⁽³⁾. ويظهر من استقراء فهرسة المؤلف وغيرها أنه كان في زمن تأليف التسهيل في السادسة والثلاثين من عمره، معتكفا بين أيدي شيوخ العلم الكبار بتطوان (ما بين 1180 و1200 هـ) يعب العلوم بنهم شديد، بحيث إن الدرس كان يستغرق كل أوقاته إلى جانب التعب، فكان يقسم «الليل أثلاثا: ثلثا للنوم، وثلثا للتهجد، وثلثا للمطالعة»⁽⁴⁾.

(1)- م.ن. 1/ 172.

(2)- ابن عجيبة، الفهرسة، 38. وقد تابع هذا الترتيب الباحث الفرنسي "جان لوي ميشون"، ولكنه بين تاريخ كل تأليف

J. L. MICHON, ibid, 90.

(3) - محمد داود، م.س. 6/ 223 - 224 : د. عبد المجيد الصغير، م.س. 174.

(4)- ابن عجيبة، الفهرسة، 30 - 32.

ومن العلوم والمصنفات التي كان ابن عجيبة يدرسها في هذه الفترة ألفية ابن مالك ولامية الأفعال والمغني وقواعد ابن هشام، وتلخيص المفتاح، والمقنع في القراءات، والتفسير، وصحيح البخاري ومسلم، والخزرجية، والعقيدتان الصغرى والكبرى، والسلم، ومختصر السنوني في المنطق، والرسالة، ومختصر خليل، وتحفة الأحكام، ولامية الزقاق، ومختصر العكبي، وورقات الخطاب، وسيرة ابن هشام، والشفاء، وشمال الترمذي، وهمزية البوصيري؛ كما أخذ عن الفقيه محمد الجنوي، - إلى جانب التفسير والحديث والفقه وأصوله - حكم ابن عطاء الله في التصوف تبركا، وأصول الطريقة للشيخ زروق ... وجزءا من النصيحة الكافية له كذلك⁽¹⁾.

ولقد تلقى ابن عجيبة قبل انتقاله إلى تطوان علوما مختلفة ابتدأها بالقرآن الكريم والأجرومية في النحو، كما كان في مدينة القصر الكبير يحضر سبعة مجالس علمية بين الليل والنهار مدة عامين، وعلى الرغم من أنه لم يشرع في قراءة العلم الظاهر إلا في سن الثامنة أو التاسعة عشرة، إلا أن عدة عوامل ساعدته على التأهل لإتمام دراسته العليا بتطوان منها:

- قريحته ولوعته (كما قال) في طلب العلم قبل سفره إلى القصر الكبير.
- صلاح شيوخه الذين شهد لبعضهم «بركة عظيمة في الفتح».
- فناؤه في الدرس «فناء عظيما» حتى نسي نفسه وأخذ الفقيه يناديه «البوهالي».
- تفرغه للمطلعة والمدارسة والعبادة ليلا ونهارا⁽²⁾.

ولقد سقنا هذه العناصر التي من شأنها أن تلقي الضوء على بعض الملامح النفسية للمؤلف، وعلى بعض مواضيع "موسوعته" (حسب اصطلاح "أميرتويكو")⁽³⁾ المسوقة في الظروف السوسيو - ثقافية السابق الإلماح إليها؛ وإن كان ابن عجيبة يذكر في مقدمة تسهيله أن الله سبحانه «ألهمه وضع تقييد مختصر في علم النية»⁽⁴⁾.

(1) - من. 30 - 32.

(2) - من. 29 - 30.

(3) - ECO, *Les limites de l'interprétation*, Trad. Par M. Bouzahr, éd, Grasset, Paris, 1992, 39 : ISER. L'acte de l'écriture, théorie de l'effet esthétique, trad. par Evelyne Sznycer, ed. Mardaga, Bruxelles, 1985, 128-129. "السجل". "إيزر": وهو المفهوم نفسه الذي يسميه "إيزر".

(4) - ابن عجيبة. تسهيل المدخل لتنمية الأعمال ... مخط. (1184 ك) مو. الرباط. 205.

المقدمة

ابتدأ سيدي أحمد ابن عجيبة رضي الله عنه مقدمة كتابه بديباجة ضمّنها إشارات توجي بموضوع الكتاب، وتتلخص هذه الإشارات فيما يلي:

- حمد الله على نعمة «العقل والبيان» بعد البسملة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.
- حمده تعالى على إنقاذنا «بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم» وتطهير قلوبنا من الشرك.
- حمده على ملء القلوب «بأنوار المعرفة والإيمان».
- حمده على تحلية الأسرار «بحلة المحبة والعرفان».
- تصنيف العباد إلى صنفين، منهم «من يعبد سبحانه على المشاهدة والعيان» ومنهم «من يعبد تعالى في مقام المراقبة والإحسان».
- حمد الله على نعمه الباطنة والظاهرة.
- الشهادة الإسلامية.

وبعد الديباجة يفصح المؤلف عن موضوعه، ويبين طبيعة تصنيفه وقصده منه، وهذه أهم عناصر التقديم:

- إلهام الله تعالى العبد إلى تحسين نيته في كل قصد وحركة وسكون هي أعظم النعم بعد الإيمان.
- تحسين النية يجعل كل الأفعال والأقوال والقصود حسنات.
- ضياع جل أوقات الناس بسبب إغفالهم شأن النية.
- حث ابن أبي جمرة على تدريس الفقهاء «علم النيات».
- كبر حجم كتاب المدخل لابن الحاج وصعوبة فهمه بسبب الكلام فيه على محدثات البدع، مع إجادته فيه.
- إلهام الله المؤلف «ابن عجيبة» «وضع تقييد مختصر في علم النية».
- تسمية الكتاب : تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال.
- سؤال «الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه، وأن ينفع به كما نفع بأصله»⁽¹⁾.

المقارنة بين مقدمتي ابن الحاج وابن عجيبة

- دارت ديباجة ابن عجيبة إجمالاً حول حمد الله على نعمه الكثيرة؛ في حين كان مجمل ديباجة ابن الحاج ثناء على الله ببعض صفاته وذكر جزائه لعباده وعلمه المحيط بهم.
- كان حمد ابن عجيبة لله على نعم العقل والبيان، والإنقاذ من الشرك والشك، وملء القلوب المعرفة والإيمان وتحلي الأسرار بالمحبة والعرفان؛ وكل ثناء ابن الحاج على الله بأسمائه: الدائم والباقي والموجد والمفني والعالم.
- أبان ابن عجيبة عن ميله الصوفي -فضلاً عن سُنيته- بحديثه عن ملء القلوب «بأنوار المعرفة والإيمان» و«تحلي الأسرار بالمحبة والعرفان»؛ وكانت إبانة ابن الحاج عن معتقده السني بقوله بأن الخلق «ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم».
- الإشارة عند ابن عجيبة إلى موضوع الكتاب كانت بتصنيف العباد إلى «من يعبد» سبحانه على المشاهدة والعيان» و«من يعبد تعالى في مقام المراقبة والإحسان»؛ أما إشارة ابن الحاج إلى موضوع مصنفه فكانت بوصف الله تعالى بالعلم بما انطوت عليه أسرار الخلق.
- اقتصر ابن عجيبة في تقديمه على الكلام عن أهمية النية والإلهام إليها، وعن أفة إغفالها، وما أكد عليه ابن أبي جمرة من أهمية علم النيات، ثم عن الدافع إلى اختصار كتاب المدخل؛ وقد تعرض ابن الحاج إلى هذه النقاط جميعاً.
- حذف ابن عجيبة الكلام الذي ساقه ابن الحاج عن العلم والعمل والنصوص التي احتج بها ومناقشة العلماء الموضوع.
- باب «التروغيب في استحضار النية في الأفعال كلها»
يبدو أن هذا الباب تلخيص للفصل الأول من المدخل، ويتضمن العناصر الآتية:
- الإخلاص لا يكون إلا بالقلب.
- لا ين آدم جوارح ظاهرة وأخرى باطنة.
- على الجوارح الظاهرة العبادة امتثالاً لقوله تعالى: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله».

- على الجوارح الباطنة الاعتقاد المخلص بالشهادتين.
- حديث «إنما الأعمال بالنيات، يفهم منه أنه لا عبرة بعمل لا نية فيه».
- يقبل العمل الواحد نيات كثيرة، وللعبد من الحسنات ما نوى منها، وذلك معنى «وإنما لكل امرئ ما نوى».
- الهجرة إلى الله ورسوله - حسب الحديث - كلها حسنات، والهجرة إلى الدنيا ضياع وقت.
- ضرورة المحافظة على النية ابتداء، ثم تحسينها وتنميتها إذا أراد المؤمن أن يزيد في عمله.
- افتراق الناس في الخيرات بحسب مقاصدهم وتنمية أفعالهم.
- مثال الرجال الثلاثة الخارجين إلى الصلاة في المسجد وتفاوت نياتهم.
- الاستشهاد بأقوال بعض الصوفية في الموضوع وبما عدده الغزالي من نيات الدخول إلى المسجد وتحسين النية في المباحات.
- التحذير من ترك المنوي.
- الاستشهاد بأقوال السلف وأحوالهم ومقارنتها بأحوال المعاصرين.
- عظم مكانة طلب العلم، وحال المعاصرين (له) في طلب الدنيا بالعلم⁽¹⁾.

ملاحظات على الباب

- امتاز عنوان ابن عجيبة بحسن الصياغة ودقة التفصيل، فقد استعمل «الترغيب» بدل «التحريض» أولاً، وصيغة الاستفعال لإحضار النية بدل قول ابن الحاج «التحريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة»، ثم إن ابن عجيبة استعمل «التحريض» أيضاً ولكن على تكثير النية وتنميتها، ولم يفصل ابن الحاج ذلك في عنوانه.
- حذف ابن عجيبة نصوصاً وحكايات استطرد بها ابن الحاج.
- ذكر ابن عجيبة فهمه الخاص لحديث النية وهو أنه «لا عبرة بعمل لا نية فيه» وأن «العمل الواحد يقبل نيات كثيرة».

(1) - ابن عجيبة، تسهيل، 250 - 256.

- إحالة ابن عجيبة على أقوال ابن مشيش والشاذلي وزروق والحضرمي وابن سرزوق، مما يشي بأن النماذج المثلثي عنده هم الصوفية.
- تصرف ابن عجيبة في بعض العناصر والنصوص بالتقديم والتأخير كالتحذير من ترك المثنوي وأقوال بعض العلماء والصالحين وحكايات بعضهم مثلما ورد في تحبير القشيري.
- إضافة ابن عجيبة أقوالاً في طلب النية وتعلمها.
- باب «كيفية انقلاب الأفعال كلها إلى الوجوب والندب»
احتوى هذا الباب على العناصر التالية:
- الأحكام الشرعية الخمسة وكيف يتصرف فيها المؤمنون بترك الحرام والمكروه.
- حديث المضغة.
- المكروه كالمحرم عند «أهل الطريق».
- لا ينبغي للمؤمن أن يكون عرباً عن الطاعة في كل وقت.
- لا يصدر عن «أهل الطريق» إلا الواجب أو المندوب.
- انتقال المباح إلى الندب.
- نقل المندوب إلى الواجب.
- حديث الولي وشرحه استناداً إلى كلام بعض الأولياء.
- ذكر اللسان وذكر القلب وهذا الأخير هو النية.
- الاستدلال بحكاية على أن تحسين النية يقلب المباح إلى فعل يستحق الثواب⁽¹⁾.

ملاحظات على الباب

- تقديم الأحكام وكيفية التصرف فيها وتأخير حديث الولي بعكس ما فعله ابن الحاج.
- حذف كلام رمزي للمرجاني وتأويل منصف لقول الحلاج (الشطحي) ساقه ابن الحاج.
- محافظته على عبارة ابن الحاج «أهل الطريق».

1 - مقارنة بين التسهيل والمدخل

1.1- ترتيب المواضيع وتنظيمها

بنى ابن عجيبة تسهيله على مجموعات متجانسة من المواضيع كما يلي:

- من لبس الثياب (صباحاً) إلى الخروج إلى المسجد.
- في طلب العلم وتدرسه وقراءة القرآن وتعليمه.
- بعض الأشغال الداعية إلى الخروج أو السفر.
- بعض أعمال البر والفروض المقيدة.
- بعض العادات الضرورية.
- بعض الصناعات والحرف.

إن الترتيب الذي بنى عليه ابن عجيبة هيكله كتابه المتقدمة لا نجده عند ابن الحاج الذي يعقد لموضوع العلم بعض الفصول للعالم ثم ينتقل إلى فصول عن «التعوت» و «القيام» و «الأكل» ذاكرًا لكثير من البدع المتعلقة بهذه المواضيع، ثم يعود إلى الموضوع الأول (العلم) في فصول يتحدث فيها عن خروج العالم إلى السوق وعن التدريس وأداب المتعلم إلخ ...

والملاحظ من حيث تنظيم هذا الموضوع أن ابن الحاج بدأ «بفصل في العالم وكيفية نيته وهديه وأدبه»⁽¹⁾؛ لكن ابن عجيبة جعل موضوع «نيات العالم في تدرسه»⁽²⁾ بعد «نيات الخروج في طلب العلم»⁽³⁾، وقد فسّر ابن عجيبة مسلكه في بدايات هذا الموضوع بقوله «وإنما تقدم الكلام على طالب العلم لأن طلب العلم بداية ...»⁽⁴⁾؛ كما أنه بعد أن ساق كلاماً وحديثاً نبوياً عن فضل العالم أخرج موضوع «نيات الخروج إلى المسجد» قال: «وينبغي الكلام أولاً على طالب العلم لأنه به يصير عالماً»⁽⁵⁾، وبذلك يفصل ابن عجيبة

(1) - ابن الحاج، م.س. 49/1.

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 278.

(1) - م.ن. 275.

(2) - م.ن. 278.

(3) - م.ن. 275.

بين موضوع وآخر، لا كما فعل ابن الحاج بإدماجه بعض المواضيع في بعضها الآخر، وقد أشار إلى ذلك في آخر «فصل في الخروج إلى المسجد» بقوله «وبالكلام على العالم وتمييز مقامه يتدرج غيره فيه من متعلم أو غيره...»⁽¹⁾.

2.1 - ترك فصول من المدخل

لم يتعرض ابن عجيبة لفصول كثيرة عقدها ابن الحاج لتبيان ما لحق بمواضيعها من البدع والعادات المنكرة، ومن هذه الفصول «في اللباس» و«في القيام» (قيام الناس تعظيماً للوفاة عليهم) و«في لبس النساء» و«السكنى على البحر» و«زيارة القبور» والأعياد والمواسم و«البدع التي أحدثت في المسجد» وغيرها.

3.1 - زيادة مواضيع في التسهيل

أضاف ابن عجيبة إلى ما اختصره من المدخل مواضيع أخرى لم يوردها ابن الحاج مثل: نيات «النكاح» و«الحدادة» و«التجارة» و«الخرابة» و«الدباغة» و«الفخار» و«السماك».

4.1 - التصرف في بعض فصول المدخل

وذلك إما بالتفصيل، كما فعل ابن عجيبة مثلاً حينما خصص لكل من «الخروج إلى البستان» و«الخروج إلى الزرع» و«الخروج إلى الغرسة» و«الخروج إلى الحراثة» نياته المتعلقة به، في حين أن ابن الحاج اكتفى بعقد فصل في صفة الفلاحة ختمه بفقرة عن الغرسة تحت عنوان «فصل» فقط.

وإما بتغيير المضمون واقتصار ابن عجيبة على النيات كما نجد بين نصي المؤلفين في موضوع الجماع وموضوع الغرسة وموضوع الحياكة (أو القزاة).

وإما بتغيير اسم الحرفة بما يستعمل في المغرب مثل تغيير اسم القزاة بالحياكة (وقد قسر ابن الحاج القزاة بهذا الاسم)⁽²⁾، واستبدال الجزار بالقصاب والحجام بالمزين.

(4) - ابن الحاج، م.س. 1/48.

(1) - م.ن. 4/233.

5.1- الالتزام بتحويل الأحكام إلى الوجوب

يتضح هذا الالتزام عند ابن عجيبة في «نيات الأكل والشرب» مثلاً حيث يقول: «الأكل والشرب تعتبرها الأقسام الشرعية الخمسة، ولا يخرج العبد عن الواجب والمندوب، وذلك بحسب النية، فإذا أراد أن يصيره واجباً فينوي بأكله قوام بدنه...»⁽¹⁾؛ ويقابل هذا ما نجده عند ابن الحاج في الموضوع نفسه حيث يقول: «ورتبة العالم التخييري الأكل المباح والمندوب»⁽²⁾، فقد يلتزم بما التزمه ابن عجيبة. وكذلك نجد في «نيات الركوع بعد الوضوء» عند كل منهما، إلى غير ذلك.

6.1- الاختصار على موضوع النيات

بالإضافة إلى التزام ابن عجيبة بلفظ «النيات» في جميع العناوين وإضافتها إلى الموضوع المقصود، فإن المؤلف يقتصر على ما يتعلق بنيات العمل وما يناسبه، تاركاً ما زاد على ذلك في المدخل من إضافات وتعاليق ونصوص وحكايات وبدع يستطرد إليها ابن الحاج. ونسوق فيما يلي أمثلة نقارن فيها بين العملين:

- أورد ابن الحاج كلاماً عن الإخلاص بعد قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽³⁾، فحذف ابن عجيبة وحذف معه حديث «المضغة» محتفظاً بحديث «النية» موضوع الديباجة والكتاب⁽⁴⁾.
- حذف ابن عجيبة قصة طويلة، أوردتها ابن الحاج، وساق بدلاً عنها قصة قصيرة في الموضوع نفسه⁽⁵⁾.
- حذف ابن عجيبة نصوصاً كثيرة وردت في المدخل (ما يقرب من أربع صفحات) واكتفى بالإجمال وتأجيل بعض الكلام إلى مكانه المناسب قائلاً: وسيأتي إن شاء الله ما ينويه طالب العلم والمعلم⁽⁶⁾.

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 299.

(3) - ابن الحاج، م.م.س. 159/1.

(4) - م.ن. 9/1.

(5) - ابن عجيبة، تسهيل، 250.

(6) - ابن الحاج، م.م.س. 11/1 - 12؛ ابن عجيبة، تسهيل، 255.

(1) - ابن الحاج، م.م.س. 15/1 - 18؛ ابن عجيبة، تسهيل، 256.

2 - ملاحظات في التسهيل

2-1 - خصائص تعبيرية

أهم هذه الخصائص التدقيق العباري فضلا عن الاختصار، وأول ما يظهر من ذلك عبارة عنوان الكتاب، فابن عجيبة مطالب بذكر اسم الكتاب الذي يريد اختصاره، ضمن عنوانه هو، ولحرصه على الدقة والاختصار فقد قدم للعنوان بلفظ «تسهيل» مضافا إلى عنوان ابن الحاج («المدخل») الذي كَوّن الجزء الأول من عنوان ابن عجيبة، لكن براءة هذا الأخير اللغوية مكنته من إبدال حرف الجر «إلى» في عنوان ابن الحاج («المدخل إلى تنمية الأعمال...») «لأما» فكان عنوان ابن عجيبة «تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة...» فقامت هذه اللام بما قامت به «إلى» في العنوان الأول، ولكنها أدت معنى التعليل أيضا، إذ يصبح المفهوم أن هذا التسهيل هو من أجل تنمية الأعمال أي تسهيل تنميتها بهذا الكتاب؛ بالإضافة إلى ذلك فقد استعمل ابن عجيبة في العنوان سجعاً مناسباً غير متكلف بزيادة قوله: «عند الإقبال».

- ومن تدقيق ابن عجيبة أيضا أنه استعمل عبارة «علم النيات» عند رواية كلام ابن أبي جمرة، وهو ما يقتضيه سياق قوله: «وددت لو كان في الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في علم النيات ليس إلا»⁽¹⁾. أما ابن الحاج فقد استعمل في هذا النص «أعمال النيات»⁽²⁾، ومعلوم أن النية ليست عملاً (ظاهراً على الأقل) وإنما بها يكون العمل وقيمه، والقعود للتدريس يكون للعلم، وقد يكون تدريس كيفية العمل، والكيفية علم؛ وربما كان قلب الإضافة أنسب بقوله: «نيات الأعمال». ولعل ابن عجيبة قام بذلك التعديل المدقق مستغلاً نقل ابن الحاج كلام ابن أبي جمرة بالمعنى إذ عقب عليه بقوله «أو كلاماً هذا معناه».

- عنوان الفصل الأول عند ابن الحاج هو «فصل في التحريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة»⁽³⁾، فصاغه ابن عجيبة عنواناً لبابه الأول هكذا: «الترغيب في

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 249.

(3) - ابن الحاج، م.س. 5/1.

(1) - م.ن. 9/1.

استحضار النية في الأفعال كلها والتحريض على تكثيرها وتنميتها»⁽¹⁾. وغير خاف توظيف ابن عجيبة صيغة «الاستفعال» لتلخيص ما أراد ابن الحاج، هذا إلى دقة التفريق بين الترغيب في الاستحضار والتحريض على التكثير والتنمية.

- من ذلك أيضاً ما نلاحظه من فرق بين عنوان ابن الحاج: «فصل في كيفية محاولة الأعمال كلها أن ترجع إلى الوجوب أو إلى الندب»⁽²⁾ وبين عنوان ابن عجيبة للموضوع نفسه:

«كيفية انقلاب الأفعال كلها إلى الوجوب والندب»⁽³⁾، بحيث تلخصت عبارة الأول: محاولة الأعمال كلها أن ترجع» في عبارة الثاني: «انقلاب الأفعال كلها». وكانت أسلس منها وأوجز.

2-2- ملامح صوفية

ربما كان لاختيار ابن عجيبة كتاب المدخل قبل غيره موضوعاً لأول تأليف له- ولو في شكل تلخيص - علاقة بالظروف الذاتية وكذلك الموضوعية التي كان يعانيها في تلك الفترة، فقد كان منشغلاً بتلقي العلم ومشتغلاً بالعبادة، وكان كل من العلم والعمل يستغرقه متحملاً في ذلك الفاقة والاحتياج؛ ولكنه أليف الوحدة⁽⁴⁾، ومع الوحدة يحلو التأمل ويتعمق، ومَن كان على نمط ابن عجيبة في الجدية والاجتهاد غالباً ما يتجه تفكيره نحو قضايا الوجود والمصير، ونحو مقاصد الأعمال علماً كانت أو عبادة⁽⁵⁾، وهذه المقاصد هي الغايات القصوى في الدين، وهي في ذات الوقت موضوع السلوك الصوفي الذي يسعى إلى تمحيصها بإخلاص العمل وصدق النية. وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما تقدم ذكره من صلاح سلف ابن عجيبة وأسرته وشيوخه في العلم، ونشأته المستقيمة على تطبيق الشرع واعتياده على مشاهدة أعمال

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 250.

(3) - ابن الحاج، م.س. 1/ 19.

(4) - ابن عجيبة، تسهيل، 256.

(5) - ابن عجيبة، الفهرسة، 30 و32.

(6) - وقد تنبه الأستاذ الصغير إلى هذه الخصائص النفسية التي ربما أوجدت عند ابن عجيبة «علاقة جدلية بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في حياته»، ولكن دون أن يغدو «التفكير أو القلق والبحث عن الحقيقة» في هذه الفترة هما «قطبا رعى حياة ابن عجيبة» الصغير، م.س. 131-132.

التطوع وممارسته هو نفسه كثيراً منها، فضلاً عن قراءته بعض مصنفات القوم ولو «تبرُّكاً». فإننا⁽¹⁾، فإننا لا نعدم بعض الإرهاصات الصوفية في الكتابة الأولى المتمثلة في تلخيصه المدخل بالذات، على الرغم مما طبع هذا التلخيص من حياد وتحفظ في تناول "أحوال" التصوف التي لم يجربها ابن عجيبة بعد، بل إنه لم يبدأ سلوك الطريق إليها "سلوك الإرادة" بحسب اصطلاح القوم، وقد يبدو ذلك الحياد أو التحفظ في أنه لم يعقد باباً أو فصلاً لأوراد طالب العلم كما فعل ابن الحاج؛ غير أن ما كان يمارسه ابن عجيبة هو عين ما ذكره ابن الحاج في هذا الفصل، بل إن ابن عجيبة عبّر عن أعماله بقوله «وكانت قراءتي والحمد لله ممزوجة بالعبادة، لم نترك قيام الليل إلا نادراً»، وهذا يكاد يماثل ألفاظ ابن الحاج في توجيهاته لطالب العلم «بأن يمزجه بالتعبيد [...] وكذلك يحافظ على قيام الليل»⁽²⁾. كما أن ابن عجيبة لم يتعرض لقول الحلاج المشهور (بأن الله تعالى في الجبة) ولا احتج له كما فعل ابن الحاج في شرحه حديث الولي⁽³⁾، وقد شرحه ابن عجيبة كذلك واستشهد بالأقوال التي تقدمت ذكر الحلاج والتي تأخرت عنه عند ابن الحاج⁽⁴⁾. أما الميول الصوفية في القسهيل، فتبدولنا معالمها أولاً من أسماء القوم الذين ينقل عنهم. ومن عناوين الكتب التي يستشهد بنصوصها على ما يطرده من مواضع. ومن تلك الأسماء: بشر الحافي وسهل التستري والحكيم الترمذي وابن المبارك والقشيري والسلي وأبو طالب المكي والعزيب عبد السلام والغزالي وابن عاشور وابن عباد وابن مشيش والشاذلي وزروق والشعراني وغيرهم، مما يعطينا فكرة واضحة عن اتساع مقروءاته في التصوف قبل انخراطه في الطريق.

فمن المسلم أن تجربة ابن عجيبة مع مقروءاته السابقة كانت حاضرة لديه عندما قرأ كتاب ابن الحاج، وتلك التجربة كونت لديه درجة من "الكفاية التناسية" باصطلاح "أمبرتو إيكو"⁽⁵⁾؛ وهذا ما يتجلى ظاهراً في النصوص الصوفية التي يستشهد بها ابن عجيبة مستبدلاً إياها بما في كتاب ابن الحاج، كما نلاحظ مثلاً في إيراد ابن عجيبة

(1) - ابن عجيبة، الفهرسة، 32.

(2) - ابن الحاج، م.س. 323/2 - 325.

(3) - ابن الحاج، م.س. 19/1.

(4) - ابن عجيبة، قسهيل، 257 - 258.

وصية ابن مشيش للشاذلي وأقوال كل من الشيخ زروق وأبي العباس الحضرمي بدلا مما استشهد به ابن الحاج من أقوال غيرهم، كل ذلك في باب واحد فقط⁽¹⁾.

ومن التعبيرات التي تنبئ عن اعتياد ابن عجيبة على الخطاب الصوفي وأدابه واصطلاحاته تسيدته للرسول صلى الله عليه وسلم وتصليته عليه كلما ذكره ولو بالضمير المستتر⁽²⁾.

ومن ذلك تحليلته ابن أبي جمرة بـ «العارف بالله»⁽³⁾ في حين أن ابن الحاج حلاه بـ «العمدة العالم العامل المحقق القدوة»⁽⁴⁾.

ومما نجده في مقدمة التسهيل قول ابن عجيبة عنه بأنه «تقييد مختصر في مجرد علم النية اقتبسته من أنوار كتابه» أي مدخل ابن الحاج، وهي عبارة تشف عن خلق صوفي لفظا ومضمونا.

ومن المصطلحات الصوفية التي استعملها ابن عجيبة "أنوار المعرفة" و"المشاهدة" و"العيان" و"المراقبة" و"الإحسان" و"القطب" و"الكشف" و"شهود الحق" و"مقام الصديقية"؛ ومن عبارات القوم «حلى أسرارنا بحلة المحبة والعرفان» و«حسنات الأبرار سيئات المقربين»⁽⁵⁾. ومما يجلي المعتقد الصوفي المبكر لدى ابن عجيبة ما نجده في حديثه عن «نيات الخروج في طلب العلم»، فبعد إدراجه تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة، 11) بأن الله تعالى «يرفع العالم فوق المؤمن بسبعمئة درجة...» يقول ابن عجيبة: والعالم على قسمين : عالم بالله وعالم بأحكام الله، فالعالم بالله هو الذي يسلك طريق التربية على يد شيخ كامل حتى يفضي إلى شهود الحق على طريق الكشف والعيان، وهو مقام الصديقية»⁽⁶⁾. وهذا القول يبين بجلاء أن موضوع التربية الصوفية على

(1) - وهو ما سماه «الترغيب في استحضار النية في الأفعال كلها والتحريض على تكثيرها وتنميتها» ابن عجيبة، تسهيل، 251-254.

(2) - يسرد ابن الحاج حديثا ثم يقول «أو كما قال» م.س. 1/21: ويسرد ابن عجيبة الحديث نفسه فيقول: «أو كما قال صلى الله عليه وسلم» مع أنه في سياق الاختصار. تسهيل، 249 و 258.

(3) - ابن عجيبة، تسهيل، 249.

(4) - ابن الحاج، م.س. 1/5.

(5) - ابن عجيبة، تسهيل، 249 و 251 و 263 و 278.

(1) - م.ن. 278.

يد الشيخ كان عند ابن عجيبة محسوما غير محتاج إلى دليل، مع أن ابن الحاج لم يكن في كتابه متحمسا لهذا المسلك، بل يبدو مما جاء في «فصل في العالم وكيفية نيته وهديه وأدبه» وما ساقه من بدع حول هذا الموضوع، كثير التحفظ في اتباع شيوخ التصوف في الاجتهادات الفقهية خصوصا؛ ومما قاله في منزلة العلماء: «ليس بعد درجة الأنبياء إلا العلماء، ثم بعد درجتهم درجة الشهداء»، وهو يقصد بهم العلماء بالأحكام الشرعية الذين يعلمون الناس ما يعملون⁽¹⁾. وقد سود ابن الحاج صفحات عدة في المفاضلة بين مجالس العلم ومجالس الذكر مرجحا الأولى على الثانية حسبا ورد من النصوص التي تبين فضائلها، على أساس أن المقصود بمجالس الذكر وحلقه هو مجالس تعليم الأحكام الشرعية وتعلمها، كما أنه فضل تطبيق تلك الأحكام على الذكر باللسان، واستطرد كثيرا في تبيان أن قراءة القرآن جماعة وذكر الله بالجهر لم تكن من فعل السلف، ردّا على من نسب ذلك إليهم أو قاسه على فعلهم، بشئ النصوص والدلائل⁽²⁾. وواضح أن هذا الموقف يتعارض والممارسة الصوفية التي لا ينكرها ابن الحاج بإطلاق، ولكنه ينكر نسبتها إلى السلف، ويشيد بمن اعترف بأنها مستحدثة لظروف اقتضتها طبائع النفوس، واجتهاد في وسائل تطلبتها مقاصد التربية. وقد تغاضى ابن عجيبة عن كل ذلك الجدل ولم يخض فيه، غير أنه في المواضع التي طرقها ابن الحاج مؤيدا قضايا التصوف نجد أن ابن عجيبة يؤكد لها مستدلا عليها من النصوص والروايات، مثلما نلاحظ في الفصل الذي يلي فصل «أوراد طالب العلم» - عند ابن الحاج - وهو فصل في زيارة الأولياء والصالحين «حيث أوصى طالب العلم بأنه⁽³⁾ «ينبغي له أن لا يخلي نفسه من زيارة الأولياء والصالحين الذين برؤيتهم يحيي الله القلوب الميتة كما يحيي الأرض بوابل المطر [...] وتهون برؤيتهم الأمور الصعبة إذ هم وقوف على باب الكريم المنان فلا يرد قاصدهم ولا يخيب مُجالسهم [...] ولأنه برؤية بعض هؤلاء يحصل له من الفهم والحفظ وغيرهما ما قد يعجز الواصف عن وصفه...» ، فنقف عند ابن عجيبة فيما خصصه «لنيات زيارة الصالحين» على أنه «لا شك أن زيارة الصالحين من أفضل القرب» وعلى الاستدلال لذلك برؤيا بعض الصالحين التي نقلها الشيخ زروق عن بعض شيوخه، تلك الرؤيا التي يبين له فيها الرسول صلى الله

(2) - ابن الحاج، م.س. 52/1.

(2) - م.ن. 82-65/1.

(3) - م.ن. 328/2.

عليه وسلم أن أفضل الأعمال «وقوفك بين يدي وليّ من أولياء الله تعالى على قدر حلب شاة أو ساعة [...] حياً كان أو ميتاً»⁽¹⁾.

ونخلص على العموم إلى أن بوارق الروح الصوفية والاستعداد لفيوضاتها لدى ابن عجيبة تبدو من خلال المظاهر التي تتجلى في تسهيله كما يلي:

- اختيار موضوع النية للتأليف وهو موضوع صوفي بالدرجة الأولى لعلاقته بالقلب أو بالباطن، إذ هو حقل اشتغال التربية الصوفية من أجل إصلاحه، فاهتمام ابن عجيبة بهذا الموضوع امتداد لاهتمام صوفي سابق هو ابن أبي حمزة.
- اجتناب الكلام عن البدع، التي أطال ابن الحاج بها على الرغم من أهميتها، لأن الإصلاح يتجه من الباطن إلى الظاهر لا العكس. كما هو شأن المواعظ القولية الناهية عن البدع.
- لم يمنع التضلع في العلوم الشرعية ابن عجيبة من الحديث في تصحيح النية وتنميتها، وهو موضوع عملي وتربوي ينبع من صميم ذات المؤلف للتعلم في صدقها مع الله ومع نفسها، وللتطبيق بين العلم والعمل وتحقيق مزيد الإخلاص فهما⁽²⁾. ومن هنا يمكن اعتبار تسهيل المدخل رسالة علمية وعملية تشير إلى أن البدء في العلم والعمل ينبغي أن ينطلق من النية وأن النجاح فهما يكون بتصحيحها وأن الترقى والتقرب إلى الله تعالى في تنميتها.
- كان المسلك العلمي والعملية لابن عجيبة أثناء تأليفه لهذا الكتاب مسلكاً صوفياً من حيث التحصيل النظري ومحاولة التطبيق العملي، ولكن ذلك كله لا يعد تصوفاً سلوكياً، كما يؤكد ذلك في عدة مواضع وكما تدل عليه سيرته، فالتصوف السلوكي الحق لا يكون إلا بصحبة الشيخ المربي الواصل الموصّل، كما بين ذلك في هذا الكتاب نفسه، وقد سبقت الإشارة إليه.
- يمكن اعتبار كتاب ابن عجيبة هذا عبارة عن قراءة انتقائية⁽³⁾ ووظيفية، فهي

(1)- ابن عجيبة، تسهيل، 297-298.

(2) - وذلك بناء على أن القراءة تعطي الحق للقارئ في أن يمنح النص جزءاً من هويته، "جين توميكتر" ز.م.س. 10.

(3) - يقول "إيزر": «إن عملية القراءة عملية انتخابية» وذلك بإطلاق. انظر: «عملية القراءة، مقترّب ظاهراتي»، "توميكتر" ز.م.س. 121.

انتقائية من حيث حذف الحديث عن البدع التي تختلف حسب المكان والزمان والأشخاص. ولا يكفي تعدادها وانتقادها لكي تُستأصل، وحذف كل ما لا يناسب مقاصد المؤلف أو يزيد عليها؛ وهي قراءة وظيفية لتركيزها على تكثير النيات وممارسة الالتزام بالمستحبات والاجتهاد في تحويلها إلى مفروضات على النفس لإشغالها وتركيتها بالطاعات والآداب؛ فلقد جعل عمل ابن الحاج «في حالة حركة» كما يقول "إيزر"، هذه الحركة التي توقظ الاستجابات في النفس وتكوّن البعد الفعلي الذي ينقل النص تباعاً إلى تجربة القارئ⁽¹⁾؛ ثم إن ابن عجيبة حاول أن يستقي أنواع الصناعات والحرف في محيطه فكان تلخيصه تحييناً وتبييناً لكتاب المدخل، بحيث إنه تحدث عن حرفة لم يشر إليها ابن الحاج، وسمى أخرى بأسمائها المغربية، مما يدل على أن التلخيص كان قراءة تنزل التحصيل على واقع الملخص (بالكسر)، الذي لا شك أنه يختلف، ولو جزئياً، عن واقع النص الأصلي؛ وبما أن هذا النص عقدي ديني، فإن تجربة قراءته لا تعكس مزاج القارئ كما هو الشأن في النص الأدبي، ولا تخلق واقعاً مختلفاً عن الواقع الخاص للقارئ، ومن ثم لم يقع ذلك التناقض الظاهري الذي تحدث عنه "إيزر". فلم يكن ابن عجيبة مضطراً «إلى الكشف عن جوانب من نفسه» أو «التخلي عن العالم المؤلف لتجربته الخاصة» أو تصوراته المسبقة حتى «يجرب واقعاً مختلفاً عن واقعه الخاص» أو «يشارك بشكل حقيقي في المغامرة التي يدعوه إلى خوضها النص الأدبي»⁽²⁾؛ وذلك أن «الخلفية الفعلية» (أو «أنا» الحقيقة كما يدعوها "إيزر") لشخصية ابن عجيبة مستعدة للاستغراق في موضوع مقروءته⁽³⁾.

قد يكون أهم ما يعكس اهتمام ابن عجيبة الصوفي بل انشغاله به قبل خوضه تجربته. هو أنه شرح "الوظيفة الزروقية" في الفترة نفسها التي اختصر فيها كتاب ابن الحاج، بحيث نجد التأريخ للتأليفين في سنة واحدة هي سنة 1996 هـ (حسب تأريخ كل من محمد داود وميشون والصغيري)⁽⁴⁾.

(1) - م.ن. 114 و 122.

(2) - م.ن. 122 - 123.

(3) - م.ن. 138.

(4) - محمد داود، م.س. 6/ 223 - 224 : G.L. MICHON, Ibid. 90 : الصغير، م.س. 174.

(2)- تقييد في ذم الغيبة

1 - مضمون الكتاب

ألف ابن عجيبة هذا التقييد (أو الرسالة) سنة 1198 هـ بعد تلخيص مدخل ابن الحاج وشرح وظيفة الشيخ زروق؛ وبذلك يُعدّ هذا العمل أول تأليف مستقل بموضوعه غير متكى على نص آخر أو موازياً له، غير أن موضوع الغيبة يُعد من المواضيع التي شكّلت مادة معتادة للوعاظ ومبغنا مطروقا للمصنفين في التوجيه والأخلاق. وإذا ما أضفنا إلى ذلك مادة التقييد التي تتكون غالبيتها العظمى من النصوص التي جمعها المؤلف ولا يكاد يضيف إليها إلا التصنيف، فإننا نسجل حذر ابن عجيبة من تحمّل مسؤولية الكتابة الذاتية وتهيب اقتحامها في هذه المرحلة، وكأنه لم يأنس من نفسه بعد القدرة على إبداع القول أو إضافة الجديد إلى ما حصل من علوم ومعارف، فهو يكتفي بإيراد أقوال غيره ولا يتجاوزها إلا قليلاً؛ وهذا ما سجل هونفسه في فهرسته من أن بعضهم نهه إلى ذلك، فقد شاهد وهو في المسجد من يقول له: «ألفت كتاباً فقلت فيه، قال فلان قال فلان، وهل حصلت شيئاً»⁽¹⁾.

إن ابن عجيبة في هذا التقييد قد حاول بسرد كثير من النصوص أن يحيط بموضوعه من جميع الجوانب حتى يفي بغرض «الموعظة تذكراً للقلوب»، غير أن جهده في تصنيف تلك النصوص لا يقل عن جهده في جمعها، إذ أنه قسم تقييده إلى أربعة فصول هي:

- حقيقة الغيبة وأقسامها.
- ذمها وتقبيح شأنها وما ورد من الوعيد فيها.
- كيفية النجاة منها وما ورد في العزلة والصمت.
- التوبة منها وذكر استغفار وأذكار⁽²⁾.

ويبدو أن ترتيب هذه الفصول خاضع لمنطق هادف يجمع بين العلم والعمل، فالمؤلف في الفصلين الأولين يقصد إلى تعريف موضوعه وتقسيمه، وإلى تبين الأحكام المتعلقة به؛ وهو في الفصلين الآخرين يبين كيفية العلاج ووسائله العملية؛ وهذان الفصلان

(1) - ابن عجيبة، الفهرسة، 74.

(2) - ابن عجيبة، تقييد في ذم الغيبة، مخط. (2841 ك) م.و.الرباط، 134.

يدلّان بجلاء على ما كان يخالف ابن عجيبة من هاجس الإرشاد إلى طريق السلوك العملي، مع أن تأليفه هذا تأليف تحصيلي لا يخرج فيه عن النصوص المحصلة إلا قليلا، ومع أنه لم يكن يدخر وسعا في الاجتهاد التعبيدي.

2 - ملاحظات منهجية

من أبرز السمات المنهجية ما نلاحظه فيما يلي:

- التقييد عبارة عن جمع لأكثر قدر من النصوص في الموضوع وما يتعلق به، وهي نصوص من القرآن والحديث وأقوال العلماء والحكماء والصوفية، وذلك ما صرح به ابن عجيبة في مقدمة تقييده.
- الاستدلال ببعض النصوص على بعضها الآخر تأكيدا للموضوع، فهو بعد أن استشهد بالوعيد الوارد في القرآن والحديث للمرابين والتشنيع عليهم، أعقب ذلك بالحديث الذي يجعل المغتابين أسوأ حالا وأعظم ذنبا ممن أكل الربا أو ارتكب الزنا⁽¹⁾.
- الإحالة على بعض من فصل في الموضوع من المصنفين كما فعل حينما أراد الكلام عن آفات الغيبة واللسان بقوله: «فقد ذكر أبو حامد الغزالي في الكلام عشرين آفة فانظرها»⁽²⁾.

3- ملاحظات مضمونية

من أهم ما يلاحظ في سياق هذا البحث ما يلي:

- تحدث المؤلف عن العزلة وعن الأعمال التي يستعان بها على صون اللسان واستثنى من ذلك «ما يطلب الاجتماع معهم كالصلاة ومجالس العلم والوعظ»⁽³⁾، ولم يذكر شيئا عن الصوفية، مما يدل على أنه لم يخالط مجالسهم بعد.
- غير أن ابن عجيبة عند ذكر الفائدة الخامسة من فوائد الخلوة والانفراد عن الخلق

(1) - م.ن. 138-139.

(2) - م.ن. 145.

(3) - م.ن. 150.

للسلامة من صحبة الأشرار، نجده يحث على «صحبة العلماء الأخيار والمنتقين من الصوفية الأبرار»⁽¹⁾، متمثلاً في ذلك بأقوال بعضهم كالجنيد وابن عباد، ويظهر في تخصيصه «المنتقين» من القوم نوع من الانتقاء الذي يعكس موقفاً من بعض المظاهر التي قد يلاحظها من لم يكن منهم، أو ربما تأثرياً ورد في مدخل ابن الحاج الذي كان قد لخصه المؤلف.

- اعتماد طريقة الصوفية في اختيار الأذكار الجامعة للاستغفار من الغيبة، وهي التي يعدل ثواب الذكر الواحد منها «مرات كثيرة» مستدلاً بحديث الترمذي وبما كان يفعله ابن عباد من الصوفية⁽²⁾.

4- تشوف المؤلف إلى التصوف

وبعد هذا، أفىكون ابن عجيبة متصوفاً بمعنى من المعاني وهو يسلك هذا المسلك أو يوصي به في تقييده؟ إننا باطلاعنا على سيرة المؤلف لا نجد له انتماء لطريق صوفي معين في هذه المرحلة، ولكنه في ذات الوقت لم يكن يرفض التصوف، بل كان يميل إليه منذ صغره بدليل شرحه للوظيفة الزروقية قبل هذا التأليف الذي بين أيدينا، وفي ثنايا ذلك الشرح لا يتكلم عن الصوفية وعن الشيخ زروق خصوصاً إلا بالتبجيل والتعظيم، (وبعد أن خاض ابن عجيبة التجربة الصوفية كان ينتقده أحياناً)؛ ومع ذلك فإننا لا يمكن أن نحكم بتصوفه أثناء مرحلة تأليف هذا التقييد، لا نسبة ولا تربية، وإن كان سلوكه واجتهاده التعبدية يضارع سلوك الصوفية واجتهادهم، فموقفه أو مقامه - في تقديرنا - مقام تشوف لا مقام تصوف؛ وقد بقي هذا التشوف إلى سلوك طريق القوم واضحاً فيما كتبه قبل لقائه شيخ التربية، فهو حينما شرح الحزب الكبير للشاذلي (سنة 1200)، ولم يحمله على ذلك سوى «شغف المحبة لقائله» راجياً من الله تعالى أن يمن عليه «بتحقيق طريقه»⁽³⁾، ومع ذلك فقد استخار الله تعالى في الشرح بعدما أمعن النظر واستخرج ما فتح الله سبحانه به عليه من درر الحزب، والاستخارة أمر مشروع، ولكن قد يغني عنها إذن الشيخ خصرصا في القيام بعمل من هذا النوع⁽⁴⁾. وهذا ما يدل على

(1) - م.ن. 153.

(2) - م.ن. 157 - 158.

(3) - ابن عجيبة، شرح الحزب الكبير للشاذلي، خط. (301) م.ع. تطوان، 178.

(4) - ففي مصنفات ابن عجيبة بعد التجربة يذكر أن شيخه انتدبه إلى التأليف أو طلبه منه.

افتقاد ابن عجيبة للشيخ في هذه المرحلة من حياته وتأليفه؛ وحينما نقف على موضوع الاستخارة تلك نجد أنه إنما كان في "جمع" الشرح مما يؤكد أن كتابة ابن عجيبة كانت إلى ذلك الحين كتابة تحصيلية (تجربة الكتابة) لا تأصيلية بالمعنى الذي وضحناه سالفاً (كتابة التجربة). ويتأكد ذلك التشوف إلى سلوك طريق الصوفية والتخلي بسجاياهم ومقاماتهم في شرح ابن عجيبة ثانية الشيخ الجعدي وهو آخر ما ألف قبل تصوفه. وقد اكتملت عُدَّة الشارح التحصيلية وأدواته الاصطلاحية كما سيأتي في مكانه بحول الله.

ثانياً: أنموذج التوجه

اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية

تمهيد

عندما نتناول أي شرح لنص معين نجد أنفسنا أمام نص ثان مبني على النص الأول، المشروع. ولا يخرج الشرح أو التفسير عن أن يكون نوعاً من القراءة التي يقوم بها الشارح وضرباً من التأويل الذي يمارسه المفسر على النص الأصلي.

ولقد فتحت نظرية التلقي والتأويل بمختلف اتجاهاتها آفاقاً جديدة في اتجاه قراءة النصوص وتأويلها، فتنوعت تلك الآفاق بين من ينطلق من النص مُركِّزاً على دور القارئ وتأثره بالظروف التاريخية، دون إغفالٍ لقصدية الكاتب التي تتفاعل مع قراءة العصور اللاحقة (مثل "ريفاير" و"ياوس")؛ وبين من يعتقد أن النص وحده هو العنصر الأساس لكل قراءة وتأويل معلناً موت الكاتب واكتفاء بلا نهائية معاني النص (مثل "بيردزلي" و"مسات")؛ وبين من يوازي بين مقاصد الكاتب ومدلولات النص ودور القارئ (مثل "أمبرتو إيكو")؛ وبين من يجعل فعل القراءة منتجاً لنص آخر بديل، لا هو بنص الكاتب ولا هو بما يتلوه القارئ منه تماماً (مثل "إيزر"). غير أن أغلب هذه الاتجاهات يركز على القراءة التي بوساطتها يتحقق وجود النص، فلا وجود له إلا بوجودها، ومن ثم يصعب الحديث عن نص خارج القراءة التي تتناولها⁽¹⁾. وعلى ذلك ارتأى "ميشل أوتان" مثلاً أن

(1) - "م. أوتان": «سيمائية القراءة» ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة د. محمد خير الدين البيهقي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 75-89.

النظرية الشاملة للقراءة ينبغي أن تصف ثلاثة حقول متداخلة هي:

أ- النص نفسه باعتباره مجموعة من الدوال التي ينبغي تأويلها.

ب- نص القارئ، أو القارئ باعتباره نصاً.

ج- تلاقي النص والقارئ، أي عمل الدلالة⁽¹⁾.

ولما كانت إمكانات النص الدلالية أغنى من أي معنى يتم تكوينه بالقراءة، وكان ما لا يقوله النص يشكل أبنية إبداعية للممكنات، فإن القارئ تغدوله حرية في التناول وفي ملء الثغرات، ويصبح العمل في حالة حركة توقف الاستجابات في نفس القارئ، ويشتبك الخيال في تحقيق أمور خاصة به فتتحقق متعة القراءة وإبداعيتها⁽²⁾.

غير أنه لما كانت القراءة عبارة عن حلول أفكار الكاتب في ذات القارئ⁽³⁾، فإن القارئ يتخلى عن عالمه المألوف ليشارك في المغامرة التي يدعوه إليها النص، ويهيمن عليه التفكير في أفكار شخص آخر: إذ ذاك تنتفي ثنائية الذات والموضوع، وتنشط الملكة الخاصة بالقارئ في إعادة خلق العالم الذي يقدمه النص، وهذا ما يسميه إيزر "البعد الفعلي" الذي يمنح النص واقعيته، وهذا البعد يختلف عن النص الأصلي وعن تخيل القارئ، إذ أنه نتيجة النص والتخيل معاً بما أنه ينقل النص تبعاً إلى تجربة القارئ، خصوصاً إذا كانت شخصيته مهياة لتقبل الموضوع الذي يطرحه النص، غير أن هذا النمط من القراءة المستندة إلى ملء فجوات النص يؤثر على "البعد الفعلي" لأن هذا الملء تتعدد طرائقه بتعدد القراءات التي تُعدّد بدورها تحقيقات النص نظراً لتغير ظروف القارئ؛ وأثناء محاولة القارئ البحث عن ملء الفجوات وإيجاد الروابط التي تجمع شتات النص، يستعين بتصويراته المسبقة التي تنكشف عبر فعل التأويل⁽⁴⁾.

ومصدر جميع تصورات القارئ هو ما يسميه "أمبرتو إيكو": "الموسوعة"، وهي عبارة عن ثقافة المتلقي الفردية وذاكته الجماعية التي يستعين بها على الاستنباط والتكهن

(1) - م. ن. 75.

(2) - "شوبر فيجن"، "نظريات التلقي" ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، 44-49؛ إيزر، "عملية القراءة، مقارب ظاهراتي" ضمن: نقد استجابة القارئ، 114 و128.

(3) - "بولي"، "النقد والتجربة الداخلية" ضمن: نقد استجابة القارئ، 106.

(4) - "إيزر"، م. س. 119-122 و138؛ ينقل "بليتش" عن "روزنيل" (1938) قولها: «تدل عملية فهم عمل ضمناً على إعادة خلقه أساساً...»، "بليتش"، الافتراضات الإستمولوجية في دراسة الاستجابة «ضمن: نقد استجابة القارئ، 254.

والاستنتاج من نصٍّ ما من أجل تأكيده أو تصحيحه، مع تأكيد "إيكو" على وجوب التقيد بالمعنى الحرفي أولاً⁽¹⁾. إن مفهوم "الموسوعة" هذا لدى القارئ هو المسؤول عن "المعنى"، في نظرية القراءة المعاصرة، هذا المعنى الذي هو نتيجة اللقاء بين نصين هما المقروء والقارئ؛ فالقارئ نص أيضاً أو موسوعة تتضمن نصوصاً متعددة ورموزاً غير متناهية، وانطلاقاً من هذه الموسوعة يستجيب القارئ/ النص لبعض مظاهر النص المقروء التي يعرفها أو يعتقد أنه يعرفها، وتتنامى تلك الاستجابات المعرفية في اتجاه التأويل النهائي، إذ أن تأويل النص يبدأ بمجرد الشروع في قراءته⁽²⁾. ولما كان التأويل عنصراً أساسياً في عملية القراءة فإنه أصبح استراتيجياً يتأسس عليها فعل القراءة الواسع الذي يمنح النصوص شكلاً ويكون بمثابة المكوّن لهذه النصوص⁽³⁾. غير أن التأويلية ترفض المنهجية بما هي «فن الفهم» على حد تعبير "غدامير"، بحيث تغدو "موضوعية النص" وهماً، إذ القراءة فن حدسي لا يعترف إلا بموهبة الفرد وتجربته وثقافته، وهي تحفز التأويل تلقائياً، وكلما استغرقت ذات القارئ في النص انجذبت إليها كثير من أحكام القيمة التي هي تأويل، فالتأويل حضور ذاتي في النص، بل إن الذات تأويل⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من قول "إيزر" بأن القراءة تخلق لدى القارئ واقعا مختلفا عن واقعه كما يتجلى في ملء الفجوات، إلا أن ما يهمنا أكثر هو قوله بأن «الطريقة التي يجرب بها القارئ النص تعكس مزاجه»⁽⁵⁾. وهذا ما ينطبق على شخصية ابن عجيبة في قراءته (أو شرحه) للوظيفة الزروقية أو غيرها، فما يسميه "إيزر" الخلفية الفعلية نجدها لدى ابن عجيبة لتلقي تلك النصوص تلقياً جيداً، فهذه النصوص عنده أمور مألوفة وقابلة للفهم، بحيث يمكن أن نعتبره "القارئ النموذجي" الذي يتصرف تفسيراً كما تصرف

(1)- شوير فيجن، "نظريات التلقي" ضمن: بحوث، ECO, ibid, 12-17 et 133: 50.

(2)- "م. أوتان"، "سيميائية القراءة" ضمن: بحوث، 72 و 74 و 75.

(3)- "إيزر"، م.س. 121: "فش"، "تأويل قصائد جون ملتون" ضمن: نقد استجابة القارئ، 306.

(4)- "هيرش"، «التأويلية» ضمن: بحوث، 17: "بليتش"، «الافتراضات الإستمولوجية في دراسة الاستجابة» ضمن: نقد استجابة القارئ، 246 و 264: "ميشيلز"، «ذات المؤول» ضمن: نقد استجابة القارئ، 335 وهو ينقل عن "بيرس" أن كل فكر هو علامة خارجية، فالإنسان علامة خارجية وأن «هذا لا يعني القول بأن الذات تؤوله، إنما يعني أن الذات تأويل».

(5)- يؤكد "إيزر" في مكان آخر أنه يمكن أن تستغرق موضوعية ما القارئ إذا كانت "الخلفية الفعلية" لشخصيته مكيفة لذلك، إذ أن العلاقة بين الموضوعية الغربية والخلفية الفعلية هي التي ترحح إمكانية أن يكون اللامألوف مفهوماً. "إيزر"، م.س. 122 و 138.

الكاتب توليدياً⁽¹⁾، بل يمكن استناداً إلى مفهوم "الإبستمولوجيا الذاتية" أن ندعي أن دراسة كل من الاستجابة والتأويل تواشجت بفعالية مع تجربة الاستجابة والتأويل⁽²⁾ لدى ابن عجيبة فجاء شرحه أو تأويله إبداعاً ثانياً مستقصياً لمظاهر الإبداع الأول الذي تتجلى جماليته في جمع النصوص والتوفيق بينها من أجل أن تؤدي "الوظيفة الزروقية" وظيفتها في اتساق كاف وفي انتفاع شاف.

1- الشرح في التراث

تدل مادة [شرح] في اللغة على الفتح والبيان والكشف. والشرح لغة مرادف للتفسير إذا تعلق بشرح الغامض. ومن معانيه أيضاً الحفظ والفهم⁽³⁾، وهذه المعاني قريبة من المفهوم الإسلامي لشرح الصدر وإنشراحه لقبول الحق، أي توسيعه لذلك واتساعه أو انفتاحه وحفظه. كما يقال: «شرح الله صدره: وسعه بالبيان» وهذه معانٍ استعارية للشرح وإلا فهو في الأعيان حقيقة لغوية حسية⁽⁴⁾، إذ يدل على تقطيع اللحم شرائح.

وقد جمع بعض اللغويين شرح الصدر إلى شرح الألفاظ فقال: «شرح الله تعالى فضله صدري لشرحه» أي النص المشروح⁽⁵⁾.

1.1- أساليب الشرح

اتبع الشراح في تراثنا الإسلامي أساليب معينة في شروحهم، رُصدت في ثلاثة أقسام:

1.1.1 - الشرح بـ «قال... أقول» على أن يكتب المتن أحياناً، وقد لا يكتب لاندراجه في المتن.

2.1.1 - الشرح بـ «قوله...» ولا يلتزم فيه المتن، ولكن بعض النساخ قد يكتب المتن كاملاً إما في الهامش وإما مع الشرح.

3.1.1 - الشرح مزجاً، يمزج فيه عبارة المتن والشرح مع التفريق بينهما برمز الميم (م) ورمز الشين (ش) أو بوضع خط فوق المتن، وهو طريقة أكثر المتأخرين، ولكنه غير مأثور على الخط.

(1) - "شويرفيجن"، م.س، 49.

(2) - "بليتش"، م.س، 241.

(3) - ابن فارس، م.س. (شرح): ابن منظور، م.س. (شرح).

(4) - يقول أبو البقاء الكفوي: «الشرح هو حقيقة في الأعيان واستعارة في المعاني» (الكليات، (شرح).

(5) - محمد بن الطيب الفاسي الشرفي، شرح حزب الإمام النووي، تحق. بسام الجابي، دار الإمام مسلم، 1988، 19.

2.1- الشرح والتفسير والتحشية

لقد انصبَّ مدلول "الشرح" على التوضيح والبيان والكشف؛ واختص في التراث الإسلامي العربي بالألفاظ والمتون العلمية والأدبية، وإن شاركه مصطلح "التفسير" هذه الاستعمالات أحياناً، إلا أنه تمحّض لبيان معاني القرآن الكريم بحيث أضحي علماً قائماً بذاته من علوم القرآن له رجاله ومذاهبه.

أما "الحاشية" فهي ما يكتب في أطراف الكتاب وتسعى أيضاً "تعليقة"⁽¹⁾؛ وهي نوع من الشروح التي توضع على جوانب المتون المختلفة أو في أسفلها بحيث يبقى كل من المتن والحاشية مستقلاً أحدهما عن الآخر، وأغلب الحواشي هي شروح للشروح.

والملاحظ في تراثنا ظاهرتان:

أولاهما: تعدد الشارحين للنص الواحد.

ثانيتهما: تعدد شروح النص لشارح واحد.

فتعدد الشراح يقتضيه اختلافهم في الفهم أو الموقف من النص، كما قد يقتضيه تعاقب الزمان أو تباعد المكان أو كلاهما. أما إعادة الشارح شرح النص الواحد مرتين أو أكثر فإن من دواعيه ازدياد المعرفة أو تحول الفهم أو النظر أو مراعاة مراتب المتلقين؛ ولقد كان من أكبر الدوافع إلى شرح المؤلفات والمنظومات التعليم والتقريب فضلاً عن الجدل والمناقشة التي تتضمنها كثير من الشروح لأفكار المؤلفين.

3.1- وظيفة الشرح

لما كان الشرح عبارة عن قراءة معينة لنص معين، وكان في شكله المعلن نصاً ثانياً مستنداً إلى النص المشروح وموجّهاً إلى متلقٍ آخر غير الشارح؛ فإن مقاصد هذا الشارح، المعلنه والضمنية أو المضمره قد تكون:

- تبليغ معاني النص لمتلقٍ مفترض أو مقصود.
- تبين خصائص النص ومزاياه ومقاصده.
- تدوير النص بحسب مواقف الشارح وآرائه.

(1)- حاجي خليفة، كشف الظنون، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت. 1/ 623.

- تحيين مضامين النص أولغته.
 - توجيه المضامين حسب المقاصد الذاتية للشارح أو الموضوعية.
- ولا شك أن هذه المقاصد وغيرها تقتضي استنفار كل مواهب الشارح وما تمتلكه "موسوعته" من معارف وآليات تساعده على الفهم والاستنباط والتأويل والتأثير.

ومع ذلك فإننا نجد أن العلماء العاملين والعارفين بفن التصوف تحرّجوا أيما تحرّج عندما أقبلوا على شرح نصوص غيرهم من القوم، فقد رأى بعضهم أن «كلام الأولياء والعلماء بالله منطوق على أسرار مصونة وجواهر حكم مكنونة»، فلا قدرة للشارح-ولو كان عارفاً- على استيفاء جميع ما اشتمل عليه النص المراد شرحه، إذ لا يكشف جواهره إلا أهله. ولا تتبين حقائق أسرارهِ إلا «بالتلقي منهم»: وعلى ذلك فليس للشارح أن يدّعي أن ما يذكره فيه هو حقيقة مرادهم، وإلا كان ذلك إساءة أدب تؤدي إلى العطب، وقصارى فعله واعتقاده أنه يتكلم عن النص على حسب ما فهمه من الكلام وما انتهى إليه من مذهب صاحبه. فإن وافق الشارح حقيقة قصد المؤلف عدّ ذلك من النعم التي لا يحصى لها شكر، وإن خالف ذلك ولم يهتد إلى مسالكه رآه جهلاً منه ونقصاً: ومن ثم فهو لا يدّعي شرحاً لكلام المؤلف، وإنما هو «وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة». ويتردد هذا المعنى نفسه في تقديم ابن عجيبة لشرحه الوظيفية الزروقية «يكون كالشرح لألفاظها»⁽¹⁾.

2- الدعاء (أذكار - وظائف - أحزاب - أوراد)

أ- في اللغة

الدعاء: من الأصل اللغوي [دع و] الذي يدل على إمالة الشيء إليك بكلامك، ومنه الدعوة إلى الطعام، و «داعية الدين» هو ما يترك في الضرع ليدعو غيره، ويقال مجازاً «دعا مكاناً كذا فلاناً» إذا قصد ذلك المكان.

والدعاء مصدر كالنداء، ولكنه نداء باسم معين نحو «يا فلان»، كما أنه يستعمل للتسمية نحو «دعوت ابني فلان». وقد أقيم المصدر مقام الاسم، تقول: «سمعت دعاء» كما تقول: «سمعت صوتاً». والفعل من الدعاء يتعدى باللام للخير (دعوت له) ويعلى للشر (دعوت عليه)، و«الدعوة» المرة الواحدة من الدعاء، قال النبي صلى الله عليه وسلم:

(1)- ابن عجيبة، اللوائح، 22.

«سأخبركم بأول أمرى: دعوة أبي إبراهيم...» الحديث⁽¹⁾؛ والدعاء عموماً في الدين هو طلب العبد من ربه ما يحتاجه، والصيغ المستعملة لهذا الغرض تسمى "أدعية" (جمع دعاء).

ب- في القرآن

- النداء، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ (البقرة، 171).
- التسمية، قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ (النور، 63).
- السؤال والطلب، قال تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّنَا﴾ (البقرة، 68).
- الاستغاثة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِيْدًا أَوْ قَائِمًا﴾ (يونس، 12).
- التاليف، قال تعالى: ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاجِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ (الفرقان، 14).
- الحث على الشيء، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ (يونس، 25).
- التنزيه والتعظيم والتحليل (بلفظ الدعوى وهو مصدر آخر) قال تعالى: ﴿دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ (يونس، 10)؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير».
- التحميد (باللفظ نفسه) قال تعالى: ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس، 10).
- العبادة، قال النبي: «الدعاء هو العبادة»⁽²⁾ ثم قرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر، 60).

وإذا كان المعنى الجامع للدعاء هو الدين كما في الحديث النبوي، فإنه يشمل رغبة العبد إلى ربه واستدعاء عنايته واستمداد معونته، وذلك بإظهار العبودية والافتقار إليه

(1)- أبو سليمان الخطابي، شأن الدعاء، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، ط. 3، دمشق، 1992، 3: ابن فارس، م.س (دعوى): الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (دعأ): ابن منظور، م.س (دعأ).
(2)- وفي حديث آخر «الدعاء مع العبادة» الخطابي، م.س. 4: السيوطي، الجامع الصغير، (حرف الدال).

والتبري من الحول والقوة كما يشمل تنزيه الله تعالى وتقديسه والثناء عليه وإضافة ما يليق به من الكمالات⁽¹⁾.

2.1- الاختلاف في أمر الدعاء

بناء على ما قد يبدو من تعارض بعض الأحاديث النبوية في موضوع القضاء والقدر، إذ في بعضها مثلاً أنه قد «قَدَّرَ الله المقادير قبل أن يخلق الخلق...» وفي بعضها الآخر أنه «لا يرد القضاء إلا الدعاء»؛ فقد رأى قوم أنه لا فائدة من الدعاء، ورأى آخرون أن الدعاء واجب إلا أنه لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء وهو قول أهل السنة الذي يوفق بين الأخبار المروية، ويؤيده كثير من آيات القرآن الكريم التي تأمر بالدعاء وتحث عليه، مثل قوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (الأعراف، 55).

وقوله ﴿قُلْ مَا يَغْنَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (الفرقان، 77)؛ مع أن في القرآن الكريم نفسه ما يفيد شمول علم الله تعالى لما يصيب العبد من مثل قوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ (الحديد، 22)؛ وقد عرض للصحابة هذا الإشكال فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم: «أرأيت أعمالنا هذه شيء قد فرغ منه، أم أمرنا ستأنفه؟» فقال: «بل هو أمر قد فرغ منه» فقالوا: «فقيم العمل إذن؟» قال: «اعملوا، فكل ميسر لما خلق له» قالوا: «فنعمل إذن»⁽²⁾.

فالدعاء إذن من جملة العمل الذي تعبد به الله تعالى العباد، دون أن يكون هذا العمل علة توجب على الله شيئاً، وإنما هو أمانة مبشرة أو منكرة تبعث العبد على الرجاء والخوف وتحركه إلى السعي وترك الدعة، والوقوف عند آداب العبودية لله وحده، والتسليم لقضائه وقدره؛ فالحديث السابق رهن الصحابة بسابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل، فلم يبطل السبب بالعلة التي هي له كالأصل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر مخبراً أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه نفسه، ونظير ذلك أمر العمرين الأجل وأسباب الموت، وفي الرزق، والتسبب إليه، وفي الصحة والمرض والعلاج وغير ذلك⁽³⁾. فالأدعية من وسائل تحقق العبد بعبوديته لله وتنعمه بفضله في الدنيا والآخرة؛ وإجابة

(1)- الخطابي، م.م. 4.

(2)- م.م. 6 - 10.

(3)- م.م. 10 - 11.

الدعاء مرتب عليه كما رتب ثواب الصلاة عليها، فإذا وُفّق العبد للدعاء عند البلاء مثلاً لطف الله به أو رفعه عنه بحسب مشيئته تعالى وقدره الشامل للدعاء والإجابة، فمن القضاء رد البلاء بالدعاء الذي هو سبب استجلاب الخير ورد البلاء، إذ أن القضاء هو ربط الأسباب بالمسببات؛ وترتيب تفصيل المسببات على تفاصيل الأسباب بالتقدير والتدرج هو القدر؛ فالذي قدر الخير قدره بسبب، وهو الذي قدر السبب لرفع الشر كذلك⁽¹⁾. ولولا ذلك التقدير الإلهي الحكيم لكان كل داع يستجاب له فوراً ما يريد وكما يريد، نظراً لما يقتضيه منطوق الآية من قوله سبحانه ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر، 60)، ولا يجوز في حق الله تعالى خلف الوعد. إلا أن في هذا الأمر بيانا مفصلاً كما يلي:

أ- في الآية إضمار للمشيئة الإلهية التي تبينها آية أخرى من قوله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾ (الأنعام، 41).

ب- فيها عموم يراد به الخصوص، وتبين أنه الدعاء يستجاب منه ما وافق القضاء.

ج- أن المتوجه إلى الله بالدعاء مستجاب له لا محالة بناء على وعد الله سبحانه، وعلى ما ورد في الحديث النبوي الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم: «ما من مؤمن ينصب وجهه لله عز وجل يسأله مسألة إلا أعطاه إياها، إما عجلها له في الدنيا وإما أخرها له في الآخرة»: ومما يمكن أن يكون عوضاً عن إجابة الدعاء:

- السكينة في النفس.
- الانسراح في الصدر.
- الصبر الذي يسهل احتمال البلاء... إلخ⁽²⁾.

2.2- شروط صحة الدعاء

- أ- إخلاص النية.
- ب- إظهار الافتقار والمسكنة.
- ج- التضرع والخشوع.

(1)- الغزالي، الإحياء، 1/ 291؛ ابن الطهيب، م.س. 35- 36.

(2)- الخطابي، م.س. 12- 13.

د - تقديم الثناء على الله عز وجل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

3.2- أحكامه

أ- سننه

- رفع اليدين إلى الله عز وجل ببسط الكفين.
- كشف اليدين بحيث لا يسترهما ثوب أو غطاء.
- الإشارة بالسبابة من اليد اليمنى فقط.

ب- مستحباته

- الإقتصار على جوامع الدعاء وتحري محاسن الكلام بتخير أبيّن الألفاظ وأنبلها.
- الإلحاح في الدعاء.
- الاستكثار منه.
- إعراب الكلام حتى لا يقع الداعي في محذور أو مكروه.

ج- مكروهاته

- الإشارة أثناء الدعاء بأصبعين⁽¹⁾.
- الاعتداء في الدعاء بتفصيل ما يمكن إجماله.
- السجع وتكلف صنعة الكلام.
- طلب المستحيل
- الدعاء بالمعصية وما لا يرضي الله.
- استعمال المنكروا المستهجن من الألفاظ.
- عدم التأدب مع الله تعالى في الدعاء⁽²⁾.

(1)- رأى الرسول صلى الله عليه وسلم رجلاً يشير بأصبعين فقال له: «أَجْدُ أَجْدُ» م.ن. 14.

(2)- م.ن. 14 - 19.

4.2- مجاميع الأدعية (الأحزاب والأوراد والوظائف)

أ- الأحزاب

بالرجوع إلى قواميس اللغة وكتب غريب الحديث نجد أن من معاني " الحزب " « النوبة في ورود الماء »، ومنها أيضا الطائفة من الناس الذين تألفوا أو تحالفوا، ومنهم الجند، وكذلك القسَم والنصيب⁽¹⁾. ويظهر أن لإطلاق الحزب على هذه المعاني من باب المشترك اللغوي، وأنها معان أصلية، أما «إطلاق الحزب على ما يجعله المرء على نفسه من ذكر وصلاة ونحوها إنما هو مجاز» والعرب لم تعرفه بهذا المعنى، فهو «إطلاق إسلامي»⁽²⁾؛ كما نجد أن القاضي عياض قد شرح " الحزب " بأنه «ما يجعله الإنسان على نفسه من صلاة أو قراءة» قبل أن يرجع أصله للغوي إلى «النوبة في ورود الماء»⁽³⁾؛ وبهذا المعنى كان «تحزب» القرآن الذي غدا مصطلحا إسلاميا كما رأينا وكأنه المعنى الأصلي أو الحقيقة اللغوية استنادا إلى الحديث والأثر، فقد جاء في الحديث النبوي «من نام عن حربه» وفي حديث أوس بن حذيفة: «سألت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف تحزبون القرآن»⁽⁴⁾.

أما المعنى الاصطلاحي للحزب بعد ذلك فهو أنه "مجموع أذكار وأدعية وتوجهات وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر، وطلب الخير واستنتاج المعارف وحصول العلم، مع جمع القلب على الله»⁽⁵⁾.

ب- الأوراد

يلتقي لفظ الورد مع لفظ الحزب لغة في معنى «النوبة في ورود الماء» فيجعلهما متشابهين في المدلول؛ يقول ابن الأثير: «الحزب ما يجعله الرجل على نفسه من قراءة أو

(1)- الجوهرى، الصحاح، (حزب) الفيومى، المصباح المنير، (حزب) الفيروزى، القاموس المحيط، (حزب): ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقق. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية د.ت. 376/1.

(2)- ابن الطيب، م.س. 23، وقريب منه ما نقله عن الفراء وذكر أن الهروي نقله في غريبه.

(3)- عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، تحقق. أحمد يكم، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983، 2/ 42.

(4)- عياض، م.س. 2/ 42؛ ابن الأثير، م.س. 1/ 376.

(5)- ابن الطيب، م.س. 25؛ عبد الرحمن الفاسي، شرح حزب البر، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1969، 22.

صلاة كالورد»⁽¹⁾؛ ويرادف بينهما الفيومي في قاموسه حيث يقول: "الحزب: الورد يعتاده الشخص من صلاة وقراءة وغير ذلك"⁽²⁾.

ج- الوظائف

أصل [وظ ف] في اللغة يدل على تقدير شيء، يقال وظفت له (بالتشديد) إذا قدرت له كل حين شيئاً من مال أو طعام، ويسمى هذا الشيء وظيفة، ووظف (بالتخفيف) الشيء على نفسه: ألزمها إياه، ومنه وظفت له كل يوم قراءة أو حفظ آيات من القرآن مثلاً⁽³⁾.

وقد ورد لفظ الوظائف في معرض كلام أبي سليمان الخطابي (ت. 338هـ) عن الأدعية وفائدتها للعبد حيث قال: «وقد قضى الله سبحانه أن يكون العبد ممتحناً ومستعملاً [...] ليستخرج منه بذلك الوظائف المضروبة عليه»⁽⁴⁾.

وكثيراً ما تستعمل الوظيفة بمعنى الحزب أو يجمع بينهما كما نجد في قول الشيخ زروق: «والوظائف المجموعة من الحديث أكمل أمراً [...] وجل أحزاب الشاذلي عند التفصيل والنظر التام للعالم بالأحاديث من ذلك»⁽⁵⁾؛ ومما قاله أيضاً عن وظيفته: «هذه وظيفة النجاة والسرور [...] بل وظيفة الفوز والنجاة وحزب البر والبركات»⁽⁶⁾. كما أنهم لم يفرقوا بين الورد والوظيفة تفريقاً دقيقاً، فقد جاء في التقسيم الزمني للأوراد آخر شرح الوظيفة الزروقية عنوان «الورد الثالث من ضحوة النهار إلى الزوال. قال الغزالي رضي الله عنه: الوظيفة في هذا الوقت»⁽⁷⁾. يتبين مما سبق أن المصطلحات الثلاثة يمكن استعمالها لذات المدلول، وهو مجموعة الأدعية بالمفهوم الاصطلاحي المتقدم، وقد تختلف مدلولات تلك المصطلحات باختلاف القصد من التسمية، فإذا أريد التقسيم استعمل لفظ "الحزب" وإذا أريد التنظيم استعمل لفظ "الورد" وإذا

(1)- ابن الأثر، م.س. 1/376.

(2)- الفيومي، م.س. (وظف) ابن منظور، م.س. (وظف).

(3)- ابن فارس، م.س. (حزب).

(4)- الخطابي، م.س. 9-10.

(5)- أحمد زروق، م.س. 82.

(6)- ابن عجيبة، اللوائح، 28.

(7)- م.ن. 240.

أريد الإلزام استعمل لفظ "الوظيفية" ؛ ومما يدل على هذا التفريق ، ما نلاحظه في العنوان المذكور من تفريق بين الورد والوظيفة، إذ استعمل الأول لفترة زمنية تنظيماً للوقت، والثاني للالتزام في هذا الوقت؛ كما نلاحظ تفريقاً بين الحزب والوظيفة في قول بعضهم : «أن الشيخ زروق ألف أحزاباً فأراد أن يختار منها واحداً يجعله وظيفة»⁽¹⁾. فخص الحزب بالجمع والوظيفة بالإلزام.

والحقيقة أن كل تلك المصطلحات إنما تعني ما يتوسل به العبد إلى الله تعالى من أدعية وأذكار، وقد يختص الورد بالذكر الفردي، والوظيفة بالذكر الجماعي، والحزب للممارستين الفردية أو الجماعية، وذلك باختلاف الأحزاب واختلاف الطرق أو إذن شيوخها.

وقد كانت الأدعية عموماً أعمالاً فردية يضعها المتعبد لنفسه ويلتزم بها، ثم أصبحت أدعية يضعها الشيوخ المربون لتتلى بكيفيات مخصوصة وفي أوقات معلومة أو في الأحوال الداعية إلى التضرع والابتهال، وكان دعاء الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت. 561 هـ) أول دعاء عرف باسم الحزب⁽²⁾.

5.2- تأصيل مجاميع الأدعية

إذا ما كان مدلول كل من التحزب والحزب والورد قد عرف واستعمل منذ الصدر الإسلامي الأول، وكانت صيغ الأذكار تؤخذ من عبارات القرآن ومأثور السنة وأدعية الصحابة من دون جمع ولا ترتيب معين، فإن كثيراً من الآيات والأدعية قد جرى جمعه «على أيدي المشايخ المتصوفة، وصالحي الأمة، بحكم التصريف والنظر السديد»⁽³⁾، على أن تلك الآيات القرآنية والمأثورات أذكار، وقد حث القرآن والحديث على الإكثار من ذكر الله تعالى ودعائه والابتهال إليه وسؤاله، وعلى الرغم من إنكار بعض العلماء الأحزاب والوظائف كابن تيمية، إلا أن ما «جرى عليه عمل المتصوفة وكثير من العلماء جواز قراءة الأحزاب والاستغفار بها... وليس في الشرع ما يدل لنفيه، بل ما يؤيد إثباته في أحاده» وقد حكى ابن الحاج في حُكم الذكر بعد صلاة الصبح قولين، أحدهما الجواز للشافعي

(1)- أحمد السجاعي، الفوائد اللطيفة في شرح الوظيفة، مطبعة النجاح، مصر، 1330، 7.

(2)- محمد مرتضى الزبيدي، تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير، نشر أحمد الشرفاوي إقبال، المطبعة الوطنية، مراكش 1986، 15.

(3)- ابن الطيب، م.س. 26.

والثاني الكراهة لمالك⁽¹⁾؛ وعلق ابن عباد الرندي بعد سماع الكراهة في ذلك عن مالك قائلاً: «إنما يكره هذا إذا كان الناس على طريق التحفظ في الاتباع ونحوه. وأما اليوم فينبغي التمسك به لأنه من روائع الدين التي إذا انقطعت ذهب أثره بالكلية»⁽²⁾؛ وقد أبان الشيخ زروق بأن الشرع يقضي بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح روايته، فالأذكار المفهومة لا تشترط فيها الصحة «لأنها من جنس ما يطلب الإكثار منه مطلقاً وهو الذكر»⁽³⁾؛ وسند هذا الجواز والاستحسان ما أثار عن النبي صلى الله عليه وسلم من إقراره ما سمعه من بعض الصحابة من أدعية، حتى إنه قال عليه السلام عن بعضها بأنها «اسم الله الأعظم»، وذلك لمن سمعه يقول: «إني أسألك بأنك الله الأحد الصمد... إلخ. وكذا من كان يقول: «يا ودود يا ذا العرش المجيد»، كما أن الإمام مالك أدرج ضمن أدعية النبي عليه السلام دعاء أبي الدرداء: «نامت العيون وهدأت الجفون ولم يبق إلا أنت يا حي يا قيوم»⁽⁴⁾.

ولم تكن هذه الأدعية وغيرها مما سمع حرقياً من الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنها واضحة المعنى جميلة السبك، ومن ثم فإن الشيخ زروق مثلاً الذي أجاز وضع الأدعية المفهومة مطلقاً، قد حذر من بعض الأحزاب والدعوات لما فيها من المهملات والموهملات كأكثر أحزاب عبد الحق بن سبعين التي تحتوي «على حقائق ودقائق وأمور عالية بعبارات فائقة... فلذلك وجب على الضعفاء اتقاؤها، وكان التسليم بها أولى من العمل بها»؛ وقد استثنى زروق من تجنب هذه الأحزاب العالم الذي يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ، كما استثنى من ذلك التحذير بعض أحزاب ابن سبعين، لكنه لم يتساهل مع دعوات البونى، إذ نص على أنها بدعة مكروهة للعالم وممنوعة على غيره⁽⁵⁾.

إلا أن أكثر الأدعية التي رتبها الشيخ أورادا ووظفوها للذكر صباحاً ومساءً، إنما جمعوا فيها آيات قرآنية ومأثورات من الأذكار النبوية⁽⁶⁾، ومن سندهم الموروث عن النبي صلى الله

(1)- ابن الحاج، م.س. 1/ 65- 82.

(2)- ابن الطيب، م.س. 30- 31.

(3)- بل «إن كل واضح في معناه مستحسن في ذاته يحسن الأخذ به» زروق، م.س. 82: ابن عجيبة، اللوائح، 28- 29.

(4)- الإمام مالك، الموطأ، دارالآفاق الجديدة، ط. 2، المغرب، 1993، 211: زروق، م.س. 81.

(5)- زروق، م.س. 81- 82: عدة المرید الصادق، تحقق. د. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس، 1996، 94.

(6)- يذكر محمد المهدي الفاسي أن حزب الفلاح للجزوي، «مجموع آيات وأذكار لها فضائل ونفع ودفع وردت بها أحاديث وأثار» م.س. 33.

عليه وسلم أنه كان يقول أقوالاً مختلفة المعاني لاختلاف أحواله عليه السلام. فكان يقابل كل حالة بما يليق بها: كل ذلك عبودية في حقه صلى الله عليه وسلم. فجمع الشيخ رضي الله عنهم من أقواله أقوالاً وجعلوها وظائف لهم ولأصحابهم... قاصدين بذلك الاقتداء والحفظ والامتداء»⁽¹⁾.

يستشهد الصوفية في وضع مجاميع أدعيتهم بما ورد في القرآن الكريم في شأن آدم الذي تلقى ﴿ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة، 37)، ويؤكدون هذا التلقي بالتجربة الحية، إذ يخبر كثير من العارفين أنهم تلقوا أحزابهم بطريق الإلهام، إما في منامهم أو في يقظتهم، بل إن منهم من أكد أنه كان قرأ أحزابه على صفحات الكون فوعاها وألهم معانها ثم صاغها بعبارته الخاصة، وللإلهام أصل شرعي كما للرؤيا الصالحة⁽²⁾. والتلقي من الله ورسوله بطريق الإلهام معدود من الإذن الإلهي في حق العارفين بالله؛ فحين يقول الإمام الشاذلي عن حزنه الكبير: «ما رتبت منه كلمة إلا بإذن من ربي وأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم»؛ ويشرح الشيخ عبد الرحمن الفاسي قوله بأنه «يعني على وجه التلقي يقظة ونوماً كما هو معلوم في حق أهل الله»⁽³⁾؛ وبعد أن يستشهد لذلك من الكتاب والسنة وما وافق فيه بعض الصحابة بعض الآيات القرآنية قبل نزولها كعمر بن الخطاب الذي راجع أبا بكر في أمر جمع القرآن حتى شرح الله صدر الصديق لذلك، ويقرر الفاسي أن شرح الصدر «هو عين الإذن الذي تعينه الصوفية رضي الله عنهم، وذلك في حق من فنت بشرته وتجوهرت نفسه»⁽⁴⁾؛ ومن ثم فادعية المشايخ هي صفة أحوالهم وميراث علومهم وأعمالهم، ولم يرتبوا بأهواء أنفسهم، لذلك جاء ما كان لأهل الكمال الروحي منهم مستدّاً بإحساسهم ومؤيداً بإلهامهم، وهذا بناء على مبدأ «الكلام صفة المتكلم»⁽⁵⁾. وهم يقسمون الإذن الرباني إلى أنواع ثلاثة:

(1)- وهو ما نقله ابن عجيبة، عن الخروبي. أنظر: اللوائح، 21 - 22 - 32.

(2)- قال زروق: «كل واضح في معناه مستحسن في ذاته يحسن الأخذ به، سيما إذا استند به لأصل شرعي كرؤيا صالحة أو إلهام ثابت المزية كأحزاب الشاذلي والنووي ونحوهما» قواعد، 82.

(3)- عبد الرحمن الفاسي، م.س، 58؛ ومما علق به الشيخ مرتضى الحسيني على هذا الشرح أن كلام الشاذلي «ربما لا يحتاج إلى هذا التأويل ولا بد ... فما تكلم به الشيخ رضي الله عنه أو جرى به قلمه فهو من إفاضة الحق سبحانه وتعالى على قلبه ولسانه لا غير، ويندرج في ذلك إذن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمره... الزينبيدي، تنبيه العارف البصير، 33.

(4)- عبد الرحمن الفاسي، م.س، 59.

(5)- ابن الطيب، م.س، 28.

- إذن تكليفي، وهو عام.
 - إذن تصريفي، وهو ما كان بوارد الخبر.
 - إذن تعريفي، وهو ما كان من طريق المحادثة والتكلم أي الإلهام.
- «وليس في ذلك كله مزاحمة للنبوة ولا مخالفة لما وردت به، لكون الولي في ذلك على حكم التبعية والموافقة لا حكم الاستقلال والمخالفة»⁽¹⁾.

6.2- أنواع المجاميع

مجاميع الأدعية أنواع اختلفت باختلاف مقاصد الشيوخ من وضعها كما اختلفت في أصولها ومصادرها، ومن ذلك:

- 1.6.2- نوع اقتصر جامعوه على ما ورد به الشرع من أسماء الإلهية وأحاديث نبوية بألفاظها، وهو ما رتبته أهل الحديث وعلماء الرسوم، ومن ذلك حزب الإمام النووي.
- 2.6.2- نوع أضاف أهله إلى ما تقدم من الماثور ما ألهموه في اليقظة أوتلقوه بالمنام من أصناف المبشرات متحرين الوضوح والإفادة لفظاً ومعنى، وعن أصحابه قال الشيخ زروق: «هذا القسم أحسن الجماعة حالا، وأفضلهم قصداً صحيحاً وأسدهم مقالا»، ومن هذا النوع أحزاب الشاذلي ووظيفة الشيخ زروق.
- 3.6.2- نوع وضع فيه أصحابه بعض المهيم من الألفاظ والموهوم من العبارات، اعتباراً لأحوالهم أو قصداً لمتلقين مخصوصين، ورأى علماء الصوفية تجنبها عموماً لغير العالمين بحقائقها، مع التسليم وعدم الإنكار وحسن التوجيه والتماس الأعذار⁽²⁾.

7.2- دواعي وضعها

لما رأى شيوخ التصوف وصالحو الأمة قصور همم الناس وضعف عزائمهم بسبب استيلاء الغفلة عليهم، المنتجة للأمراض الباطنية المضعفة للعزائم والهمم، ألفوا تلك المجاميع من مختار الآيات والدعوات مراعين حسن صياغتها وبلاغة معانيها وتأثيرها في النفوس، وبلغ بهم الأمر أن عبروا في بعضها «بلغة الوقت ولسان العصر» كما في بعض

(1)- عبد الرحمن القاسمي، م.س. 60.

(2)- زروق، قواعد، 82: ابن الطيب، م.س. 26 - 27.

أحزاب الشيخ الجزولي الذي وضعه لأهل داره⁽¹⁾. وغالب أدعية مشايخ التربية عملوا بها ونالوا بفضل التوجه إلى الله بها وبترديدها فوائده وفيوضات ربانية، فأشركوا معهم أصحابهم ومريدتهم في التعرض لأفضالها، وقد تقدم أن من تلك الأدعية ما هو متلقى مناما أو إلهاما.

8.2- مقاصد ذكرها

لما كانت تلك المجاميع من الأدعية قد وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر وطلب الخير مع جمع القلب على الله، فإن لها مقاصد عامة ككل دعاء يتوجه به العبد صادقاً إلى مولاه، إلا أن لها بالإضافة إلى ذلك منافع سلوكية تخص المريدين، يمكن إجمالها في ثلاث هي: تعليم الطالبين، وتربية المريدين، وترقية المتوجهين⁽²⁾؛ وقد فصل الشيخ زروق تلك المقاصد، وعلى الأخص أحزاب الإمام الشاذلي وما نحا نحوها كما تقدم فذكر مجموعة من المقاصد منها:

- فائدة العلم
- ذكر الله وعظمته
- التذكير بالذنوب والعيوب
- آداب التوجه
- ذكر حقارة النفس
- التنبيه على خدعها
- وجه التنصل منها
- تعريف الطريقة
- الدلالة على خاص التوحيد
- تلويح الحقيقة
- وصف الدنيا والخلق والفرار منهما- اتباع الشرع ومطالبه

(1)- محمد المهدي القاسمي، م.س. 31.

(2)- عبد الرحمن القاسمي، م.س. 22 و 24.

ويرى الشيخ زروق أن مزايا هذه المجاميع من الأحزاب أو الوظائف في كونها تجمع في طيها بين العلم والعمل والحال، إذ أن قارئها باستمرار يتعلم وهو متوجه إلى الله، ويقوّي توجّهه علمه الناتج عن المداومة عليها⁽¹⁾.

ومن مقاصد الوظائف والأوراد «اتباع السنة في أذكار العشي والغداة» كما قال زروق عن وظيفته⁽²⁾، وكذلك اشتغال الطالبين وإعانة المريدين وتقوية المحبين وترقي المتوجهين وفتح باب الطاعة والتقرب حتى يدخله عوام المؤمنين، إذ أنها تيسر على الطالبين الدعاء وتعلمهم كيفياته وصيغته المختارة من الكتاب والسنة بعلم وذوق، كما أنها تشغل المريدين بالذكر وتعينهم على رياضة النفس وتطهير القلب وتقوية الأرواح، فترقيهم وتحققهم بقرب الله وحضور القلب معه⁽³⁾.

ولما كانت أحاديث نبوية قد جاءت في تأثير الدعاء الجاري على لسان العبد والمنبعت من همته، فقد «اتفق أرباب القلوب وأهل المعرفة على أن لهذه الأحزاب خصوصيات وأثارا، وتصرفات في الجلب والدفع والخفض والرفع»؛ ومع أن الشيخ زروق يرى جواز التوجه بأذكار وعبادات لأُمور دنيوية، إلا أن أكثر الشيوخ يحذرون من ذكر أسماء الله واستعمالها لشؤون «الدنيا القذرة» فقد تعود على ذاكرها لتلك الشؤون بالخسارة⁽⁴⁾.

9.2- شروط الأدعية

ذكر بعض العلماء للأحزاب والوظائف شروطا سواء بالنسبة لوضعها أو قارئها، وفرتي تبينها كما يلي:

1.9.2- شروط الواضع

أن يكون ممن يصح الاقتداء به ومن أوصافه:

- صحة العمل بالكتاب والسنة.

(1)- عبد الرحمن الفاسي، م.س. 27؛ ابن عجيبة، اللوائح، 287.

(2)- ابن عجيبة، اللوائح، 28.

(3)- أحمد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1992، 183؛ عبد الرحمن الفاسي، م.س. 24- 25.

(4)- زروق، قواعد، 81- 82 و 96- 97؛ ابن الطيب، م.س. 35؛ محمد المهدي الفاسي، م.س. 172.

- حفظ حرمة الله ورسوله والرحمة لخلق الله والقيام فهم بحقه. اذ البصيرة في إحكام الأمور.

2.9.2 - شروط الوضع

- أن يكون وضع الأدعية بالحال والإلهام لا بالهوى والاختيار.
- أن يكون القصد به وجه الله ونفع العباد وتذكيرهم.

3.9.2 - شرط الموضوع

- أن يكون سالم اللفظ من الإيهام والإشكال، موافقا لأصول الشرع في مبادئه. قال الشيخ زروق: «كل عبادة قولية أو فعلية لا يفهم معناها فهي ناقصة»⁽¹⁾.

4.9.2 - شروط ذكرها

- تقديم ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه الأصل.
- تدبر معاني الألفاظ والعبارات «فإنها علم في طي توجه وتوجه في طي علم»⁽²⁾.
- عدم الخوض في المبهم من المعاني، وقراءتها على سبيل الحكاية مع التسليم.
- أن يقصد بقراءة الحزب أو الوظيفة التحقق بما يقرؤه تقربا لله وانتفاعا دون رياء ولا استعلاء.

ولا يشترط إذن شيخ التربية في ذكر الأحزاب والوظائف إلا إذا كان قصد الذاكر السلوك والترقية، أما إذا كان القصد مجرد التعبد والتبرك فلا يشترط الإذن في ذلك⁽³⁾. وسيأتي أن ابن عجيبة كان يذكر أحزابا ووظائف متنوعة للتعبد والتبرك، قبل لقائه بالشيخ البوزيدي وخوضه غمار التجربة الحية، فهو في شرحه الوظيفة الزروقية يبين الأوراد والأحزاب التي ينبغي للمريد أن يذكرها صباحا ومساء، وفي الشرح نفسه يشترط شيخ التربية في تعيين نوع الأذكار التي تذكر للسلوك والتربية.

(1)- ابن عجيبة. اللوائح، 22.

(2)- ابن الطيب، م.س. 33 - 34.

(3)- عبد الرحمن القاسي، م.س. 26.

3 - الوظيفة الزروقية

1.3- مؤلف الوظيفة

ترجمة الشيخ زروق شائعة في كتب الطبقات والتراجم ومقدمات الدارسين والمحققين لتراثه، غير أننا قصدنا في هذا السياق إلى عرضها ملخصة من خلال ما قدّم به الإمام ابن عجيبة لشرح وظيفة المترجم، حتى نرصد وجه معرفة الشارح ومواقفه منه، تلك المعرفة وهذه المواقف غالباً ما توجه تلقي القارئ وشرحه.

خصص ابن عجيبة أولى مقدمتي شرحه للتعريف «بالشيخ ومناقبه»⁽¹⁾؛ وقد استقى ذلك من ثلاثة مصادر هي كفاية المحتاج وكناش المؤلف نفسه و دوحة الناشر؛ ومن المصدر الأول ما يلي:

- ذكر اسم الشيخ زروق ونسبه ولقبه.
 - تحليلته بأنه «الإمام العلامة المحدث الفقيه الصوفي الولي الصالح القطب الغوث العارف بالله، المشهور شرقاً وغرباً، ذو التأليف العديدة المفيدة والمناقب العتيدة المجيدة».
 - مولده وكفالة جدته إياه بعد وفاة أبويه «قبل السابغ» وتعلمه الخرازة ثم اشتغاله بالعلم.
 - العلوم التي أخذها وشيوخه فيها مغرباً ومشرقاً، وتأليفه؛ وقد ختمها ابن عجيبة بقوله : «وبالجملة فقدرة فوق ما يذكر، فهو آخر الأئمة الصوفية المحققين الجامعين للحقيقة والشرعة، له كرامات، وحج مرات».
 - الذين أخذوا عنه.
 - مكان وفاته وتاريخها.
 - أبيات من قصيدة تنسب إليه «على منهاج القصيدة الجيلانية».
- ما ذكر عن شيخه في السلوك الصوفي سيدي زيتون من «أنه قال فيه: رأس السبعة الأبدال نفعننا الله به»⁽²⁾.

(1)-ابن عجيبة، اللوائح، 22 - 28.

(2)- م.ن. 25.

- بعد ذلك أخذ ابن عجيبة من «كناش المصنف رضي الله عنه» ما يلي:
- سريان لقب «زروق» في عقب جده لأنه أزرق العينين.
- الأسلوب العملي العجيب الذي كانت جدته تعلّمه به «التوحيد والتوكل والإيمان والديانة» ، وذلك في طفولته.
- تحديث جدته إياه — عندما عقل- بحكايات الصالحين وأهل التوكل وغير ذلك من مقويات الإيمان، وحكايتها المعجزات النبوية وكرامات في موضع الخرافات.
- أمرها إياه بالصلاة ولوبلا وضوء لصغرسنه، ثم منحه شيئاً من النقود، عندما ناهز البلوغ، تشجيعاً على الصلاة ووقاية من التشوف للشهوات؛ وكذلك إهمالها شأن نظافته صغيراً حتى لا «تتبعه العيون فينفسد».
- تحذيرها إياه الشّعر خوفاً من ترك العلم.
- تعلمه الصناعة إلى جانب العلم، إذ كانت جدته تقول : «لا بد من تعلم القراءة للدين والصناعة للمعاش»⁽¹⁾.
- ثم إن ابن عجيبة نقل من الدوحة حكاية أحمد زروق مع الشيخ أبي عبد الله محمد الزيتوني الذي صحبه وأحبه، فامتنحه الشيخ للتأكد من تسليمه له في جميع الأحوال، لكن المريد لم ينجح في الامتحان فحكم عليه الشيخ بأنه كاذب في دعوى محبته، وبأن يغادر المغرب. وفي مصر وجد حفاوة الاستقبال وحسن الدفاع من الشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي وأصحابه.
- ونقل الشارح من الدوحة كذلك كرامة للشيخ زروق تعكس خرق العادة بتقريب المسافة المكانية وعطف الشيخ على الجائعين الذين أطعمهم بجامع الزيتونة من مكان بعيد⁽²⁾.
- ويبدو أن المادة التي ترجمها ابن عجيبة للشيخ زروق قد خضعت لعوامل ثلاثة هي : تعدد المصادر، والانتقائية، والتكامل. وقد تقدم فيما يتعلق بالتعدد ذكر المصادر التي كونت تلك الترجمة. أما الانتقائية فيلاحظ أن ابن عجيبة اختارها لتحقيق التكامل في الترجمة التي احتوت جوانب ثلاثة هي:

(1)-م.ن. 26.

(2)-م.ن. 27 - 28.

- ملخص حياة زروق من الاسم والمولد إلى الوفاة مروراً بالعلوم والشيوخ الذين تلقاها عنهم والتأليف التي كتبها ثم التلاميذ الذي أخذوا عنه، ليختتم ذلك بأبيات من شعره وشهادة من شيخه فيه.
- تربية جدته إياه بطرق طريفة وتعلمه العلم والصناعة.
- سلوكه الصوفي وما عاناه منه ثم بعض كراماته.

والملاحظ أن ابن عجيبة لم يكلف نفسه تركيب ترجمة المصنف من تلك المصادر، وإنما أخذ منها ما أرادته بطريقة خطية نتج عنها بعض الاضطراب الذي يظهر مثلاً في ابتعاد اللقب عن الاسم والنسب، والتعليم عن العلوم والشيوخ إلخ، كما أن المراحل لم تخضع لمعيار التعاقب الزمني.

2.3- تحليل الوظيفة

حلى الشيخ زروق نفسه وظيفته بقوله «هذه وظيفة النجاة والسرور وفتح الهداية والتيسير في الأمور، بل وظيفة الفوز والنجاة، وحزب البر والبركات، واتباع السنة في أذكار العشي والغداة»⁽¹⁾. وقد أورد الشارح هذه التحلية نفسها بعد قوله «وأفضل ما جمع في ذلك وظيفة النجاة...» وأضاف إلى ذلك قوله هو: «وهي الوظيفة الكبرى النافعة في الدنيا والأخرى، الفريدة المشهورة، المستخرجة من الأخبار الصحيحة الماثورة، المحتوية على الاسم الأعظم»⁽²⁾ وذلك في سياق كلامه عن فضائل الذكر وما جمعه الشيخ من ذلك في وظائفهم. والظاهر أن الشارح لم يجد بداً من أن يسوق كلام «الشيخ سيدي محمد بن علي الخروبي وقد كان وارث حال الشيخ المؤلف»⁽³⁾، ذلك أن هذا الوارث كفى الشارح مؤنة وصف خصائص الوظيفة الزروقية وفضائلها ومنافعها بصورة تكاد تكون شاملة ووافية؛ ويمكن تلخيص ذلك الوصف في العناصر الآتية⁽⁴⁾:

- (1)- ابن عجيبة، اللوائح، 28: يذكر الشيخ أحمد السجاعي أنه «صح عن المؤلف أنه سماها سفينة النجا لمن إلى الله النجا» السجاعي، م.س. 7.
- (2)- ابن عجيبة، اللوائح، 22: يقول الشيخ أحمد السجاعي عن الشيخ زروق: «فقد جمع هذه الوظيفة من أذكار القرآن العظيم ومن الأحاديث النبوية» السجاعي، م.س. 7.
- (3)- ابن عجيبة، اللوائح، 29.
- (4)- م.ن. 29 - 34.

3.3- أسماء الأذكار أصول في الوظيفة

وهي تسمية مجمل أنواع الأذكار التي اشتملت عليها الوظيفة من استعاذة وبسملة وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة وتسبيح وتهليل ودعاء واستغفار.

4.3- منافع الأذكار الدنيوية والأخروية فيها

«فمنها ما هو لدفع العوارض الشيطانية ومنها لتحسين البداية ودفع النقص وجلب الكمال ومنها لتحسين النهاية ... وفيها ما يكفي قائلها عن قيام الليل ... وفيها ما يذهب بكبير الشرك وصغيره، ومنها ما يذهب الهم ويقضي الدين ...» إلخ؛ وذلك بناء على أن كل تلك المنافع «وردت فيه أحاديث كثيرة ودونت فيه دواوين عديدة».

5.3- قيمة ما فيها من نصوص

استقاء من نصوص الحديث النبوي بين الخروبي ما احتوته الوظيفة الزروقية من آيات قرآنية بعضها يعدل ربع القرآن وبعضها ثلثه وبعضها سيدة آياته، كما سرد الأحاديث التي تبين منافع بعض الآيات والصور والفواتح والخواتم.

6.3- التأييد النبوي للوظيفة وتنقيحها

روى الخروبي ما سمعه من أن الشيخ زروق لما وضع وظيفته «رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم وقال له هذه وظيفتك ووظيفة أصحابك»، ثم نقل ابن عجيبة شهادتين ترويان أن الشيخ زروق لما زار الضريح النبوي أمره النبي عليه السلام بقراءة الوظيفة عليه، وأنه نقحها له⁽¹⁾.

ويلاحظ أن الشارح قد عدد مصادر كلامه عن خصائص الوظيفة وقيمتها وأنه نوع مادة هذه المصادر فاعتمد على الخروبي في بيان الخصائص وعلى كل من الشيخ الزويلي ووسيط ثقة عن مرافقين للشيخ زروق في زيارته للقبر النبوي الشريف. على أن هناك اضطراباً في نقل الشهادة الأولى وهو كما يبدو ناتج عن بتر أو حذف لنص الوظيفة؛ إذ يقول الشاهد الأول: «على هذه الصفة المفيدة قرأتها على الشيخ سيدي محمد بن علي الجزولي»⁽²⁾، دون ذكر للصفة المذكورة، وهي نص الوظيفة التي قد يكون الشارح حذفها.

(1)- م.ن. 33 - 34: السجاعي، م.ص. 7.

(2)- ابن عجيبة، اللوائح، 33.

اللائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية

قبل أن يشرع ابن عجيبة في شرح الوظيفة، يبين بصورة إجمالية وقت قراءتها صباحاً ومساءً، وفائدة توسيع ذلك الوقت، اقتباساً من الخروبي ومن المؤلف نفسه، ثم أوضح كيفية تلك القراءة وشروطها وأدائها، مؤكداً كل ذلك بالحديث النبوي وأقوال المؤلف و«وارث حاله» الخروبي.

1 - منهج الشارح وأسلوبه

يتكون الشرح من الأجزاء الآتية:

- أ. التعريف بالشيخ زروق وسيرته وبعض مناقبه (من ص. 23 إلى ص. 28).
- ب. أصول الوظيفة الزروقية ومضامينها ومنافعها وأوقات ذكرها (من ص. 28 إلى ص. 35).
- ج. شرح الوظيفة (من ص. 36 إلى ص. 191).
- د. زيادة للخروبي أولشيخه زروق (من ص. 191 إلى ص. 232).
- هـ. خاتمة لابن عجيبة (من ص. 232 إلى ص. 273) وتتضمن:
 - و. قيمة الوقت وضرورة اغتنامه بالعمل الصالح، مع الاستشهاد بالأخبار وأقوال السلف وفعالهم.
 - ز. أوراد كل من النهار والليل.
 - ح. نبذة عن الإمام الشاذلي ومناقبه.
 - ط. فضل حزنه الكبير.
 - ي. شرح وصية الشيخ زروق المتضمنة لشروط الطريق.

وقد اتبع ابن عجيبة في شرحه الوظيفة الزروقية طريقة جمع فيها بين أسلوبين مما سبق ذكره في أساليب الشروح، فيسوق عبارة المتن مصدرة بـ «قوله...» متتبعا إياه بحيث اشتمل الشرح على المتن؛ بتمامه، ثم يُتبع العبارة المراد شرحها برمز "س" التي يستعرض بعدها أسانيد الموضوع بما ورد فيه من أحاديث وغيرها، ثم يضع رمز "ش" ليأخذ في الشرح اللغوي والنحوي والمعنوي وكل ما يتعلق بعبارة المتن؛ وهو أحيانا حينما يريد الإدلاء برأيه يبدؤه بـ «قلت..».

والملاحظ أن الشارح في بداية التأليف ذكر، بعد الكلام عن الذكر والإشارة إلى مكانة الوظيفة الزروقية، أنه استخار الله تعالى: «في وضع تقييد يكون كالشرح لألفاظها وبيان إسنادها»⁽¹⁾، ولا يخفى ما تفيدته كاف التشبيه من تواضع عهد في أكثر علماء السلف، خصوصاً منهم من تشبع بالأخلاق النبوية أو قارب خطاب الصوفية، وقد رأينا مثيلاً لذلك عن ابن عباد في مقدمة شرحه لكتاب حكم ابن عطاء الله⁽²⁾.

ومما يستنبط من ذلك التشبيه أيضاً أن هذا الشارح وغيره ممن سلك مسلكه، كانوا مدركين لإمكانات النصوص وتعدد مدلولاتها، ولا أدل على ذلك مما نجده في التراث الإسلامي عامة من تعدد الشروح للنص الواحد إما لنفس الشارح وإما بتعدد الشارحين. ومن الملاحظ عموماً على شرح ابن عجيبة للوظيفة الزروقية:

- أن الشارح قدّم طريقة شرحه التي سيتبعها ورموزه التي يستعملها، فحيثما أشار بالسین فليبيان السند وبالشين فليبيان شرح الألفاظ»⁽³⁾.
- أن الشارح لم يكتف بهذين العنصرين، ولكنه أضاف إليهما «تنبيهات وفوائد مما يحتاج إليه كل سالك وقاصد» كما أشار في المقدمة⁽⁴⁾. ومن هذه الإشارة يتبين أن ابن عجيبة لا يريد لشرحه أن يبقى مجرد تأصيل للنصوص وتوضيح للغوامض، ولكنه يتغيا الاشتراك مع المؤلف في بيان فوائد الأذكار وتنبيه المريد السالك إلى مقاصد العبادات وأدائها وغير ذلك. فبعد أن يورد الشارح نصاً من الوظيفة يكتب رمز السین (س) ويبدأ باستقصاء التأصيل للنص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ثم يتبع ذلك بأقوال الأولياء والعارفين ومناقشهم وحكاياتهم وهذا ما يسميه إسناداً. وبعد الرمز بحرف الشين (ش) يأخذ في شرح الألفاظ بدءاً بالمعنى اللغوي ثم الاصطلاحي للوصول إلى المقاصد مروراً بالإعراب النحوي وكل ما يقتضيه الفهم والاستفادة.

- أن شرح ابن عجيبة يختلف عن شرح السجاعي في كون هذا يقدم الشرح اللغوي أو بيان المعنى المقصود، ثم يذكر الإسناد أو فوائد الذكر المشروح دونما إطناب كبير ولا

(1)- م.ن. 22.

(2) - حيث قال: «أخذنا في وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة...» ابن عباد، غيث المواهب، 48 - 49.

(3)- ابن عجيبة، اللوائح. 35.

(4)- م.ن. 22.

ترتيب معين، أما ابن عجيبة فيقدّم الإسناد على التفسير اللغوي وغيره، مما يعكس الهاجس التأصيلي عنده.

- كثرة الاستطراد، كما نجد مثلاً في أنواع التصليات وقضائنها وفوائدها⁽¹⁾؛ وفي تفصيل الكلام على كلمة «لا إله إلا الله»، فقد جعل ذلك في أربعة فصول وفي معناها وفي كيفية ذكرها والفوائد المجتناة من ذكرها⁽²⁾. ويرجع ذلك إلى سعة اطلاع الشارح.
- يورد أحياناً أقوال المتكلمين وأحياناً أخرى يستدل بالتعريفات الطبيعية لحاسني السمع والبصر في لغتها العلمية المعروفة، هذا فضلاً عن تبخره في العلوم الشرعية⁽³⁾.
- تعليل بعض ما ورد في النص المشروح واستحسانه ومن ذلك أن ابن عجيبة بعدما شرح آخر سورة الحشر الوارد في الوظيفة أورد تعقيب زروق عليها بقوله: «سبحان الله العظيم وبحمده»، ثم قال: «إيراد هذا التسبيح بعد الآية حسن لقوله تعالى ﴿يسبح لله ما في السموات والأرض﴾ أي فأنا من جملة ما يسبح»؛ ومثل ذلك في التعقيب على قول زروق «تحصنت بذئ العزة والجبروت... إلخ. يقول ابن عجيبة: «وأيضاً لما تقدم في الآية [آخر سورة الحشر] ﴿العزیز الجبار﴾ حسن التحصن بها»⁽⁴⁾.
- إدلاء الشارح بأرائه في القصد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بأن تكون الصلاة «مع نية جعل ثواب العمل له صلى الله عليه وسلم في معنى إهداء القرية له، وإلا فالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم هدية له بكل حال وإن لم ينو المصلي جعل ثوابها له» ويستدل ابن عجيبة على ذلك بأن الإهداء للعظماء لا يعني احتياجهم إلى الهدايا وإنما هو إجلال لهم، لذلك فإنهم «يجزّلون المثوبات على أدنى شيء»، ثم يشترط الشارح على مُهدي التصلية أن يعتقد قصوره وعدم أهليته لذلك، وأما إذا رأى عمله شيئاً معتمداً في نفسه فسوء الأدب لا زم له»⁽⁵⁾.

(1)- م.ن. 160 - 182.

(2)- وذلك في بداية القسم الذي زاده الخروبي «وقبل هو أيضاً من كلام الشيخ زروق رضي الله عنه» م.ن. 191.

(3)- م.ن. 86 و 114.

(4)- م.ن. 144 و 147.

(5)- م.ن. 164 - 165.

- تأصيل ابن عجيبة لرأيه في الخلاف الدائر حول ذكر الذاكر أو المصلي على النبي عدد أشياء معينة دون تكرار التصلية بذلك العدد، كان يقول مثلاً: سبحان الله عدد خلقه أو اللهم صل على محمد عدد خلقك؛ فتأرجحت الأقوال بين «تضعيفه أو دونه أو لغوه»؛ وجاء رأي الشارح مستنداً إلى «حديث جويرية»: «حيث قال لها صلى الله عليه وسلم: لقد قلت كلمات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن» فاستنتج منه «حصول ثواب العدد»⁽¹⁾.
- إضافة الشارح أقواله توسعاً في شرح بعض القضايا أو استطراداً أو زيادة في الأذكار، وذلك باستعماله لفظ «قلت»، ومن ذلك ما يتعلق بالتحقق بمعاني كلمة التوحيد أثناء ذكرها وإتباعها بذكر الرسول صلى الله عليه وسلم «ليحفظ نور توحيده في منيع حرز الشريعة» لأن الانتفاع بمقام الإخلاص والابتهاج بأنوار الحقيقة موقوف على القيام برسم الشريعة⁽²⁾؛ كما أن ابن عجيبة بعد ذكره عدداً من الصلوات المنسوبة إلى بعض العارفين يضيف «قلت: وينبغي أن يضيف إليها هذه الصلاة العظيمة...» ثم يذكر صيغة مما في دلائل الخيرات⁽³⁾.
- تصحيح ما يسوقه الشارح من أقوال مثل قول الشيخ السنوسي عن بعض ثمار ذكر الهيلة ومنها الغنى «وهو غناء القلب بسلامته من فتن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بل ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب» فاستدرك ابن عجيبة على ذلك بقوله: «قلت: الصواب أن يقول فلا يضطرب ولا يخرج عند تعذر الأسباب لغناه بشهود مسبب الأسباب»⁽⁴⁾.
- التعقيب بما يزيل بعض الإشكالات، فقد أورد الحكيم الترمذي ما يفيد أن جبريل علم موسى آية الكرسي، فرأى عبد الرحمن الفاسي أن في ذلك خلافاً لما ورد في الحديث من أن محمداً صلى الله عليه وسلم قال: «أعطيت آية الكرسي من كثر تحت العرش ولم يؤتها نبي قبلي» فعقب ابن عجيبة قائلاً: «وقد يجاب بأن المخصوص به عليه السلام كونها بهذا اللفظ العربي المعجز»⁽⁵⁾.

(1)- م.ن. 185 - 186.

(2)- م.ن. 202.

(3)- م.ن. 178.

(4)- م.ن. 203.

(5)- م.ن. 49 - 50.

- تأويل السور القرآنية والأذكار والأدعية التي روى إبراهيم التيمي أن الخضر علمه إياها انطلاقاً من ترتيها، قال ابن عجيبة «قلت: وقراءتها على هذا الترتيب هو المروي عن إبراهيم التيمي عن الخضر عليه السلام، وهي من باب الترتي كأنه أثنى على الله بما هو أهله واستعان به وطلبه [بقراءة الفاتحة] ثم تعوذ به من وساوس الجن والإنس ثم عمم التعوذ من جميع المخلوقات ثم أفصح بذكر التعوذ به [بقراءة المعوذتين]، وأنه الواحد الصمد بعد ذكر ربوبيته [سورة الإخلاص]... ثم لما تحققت أحديته تبرأ من عبادة غيره وأفرده بالعبادة [سورة الكافرون]... إلخ⁽¹⁾».

2- مظاهر التحصيل الصوفي لدى الشارح

بالإضافة إلى بعض التصرفات التي مارسها ابن عجيبة على نص الوظيفة وعلى بعض النصوص الموازية، تلك التصرفات التي تفصح عن اجتهاد ذوقي وتأويلي؛ فإننا نسجل عدة ملاحظات تبين ما احتواه هذا النص الشارح من نصوص وعبارات ومصطلحات اقتبسها صاحبه من موسوعته الصوفية التي كوّنها من المطالعة والدرس وبعض الممارسات التعبدية التي تضارع مجاهدات المتصوفين، فترتب عن كل ذلك مواقف مؤيدة لنهج القوم، من تجلياتها ما يلي:

- تسمية الشرح نفسه تسمية تعتمد اللغة الصوفية، فكل من لفظي " اللوائح " و "القدوسية"⁽²⁾ مصطلح صوفي، والأول منهما يشير إلى بعض ما يظهر للمريد في بداية سلوكه وترقيته كأنها بروق تلمع وتخفى⁽³⁾؛ فكأنَّ الشارح يريد أن يفهمنا أن شرحه من قبيل الإلهامات الواردة عليه من حضرة القدس.
- ديباجة الشرح كذلك طافحة بالعبارات العرفانية، مثل: «شرح صدر أوليائه لذكره» و«كشف الحجاب عن قلوبهم...» و«كساهم من حلة كرامته حتى تنعموا بمشاهدة أنسه» وهي كما جرت العادة مناسبة لموضوع التأليف⁽⁴⁾.
- إسهاب الشارح في الكلام عن الذكر، والإكثار من الشواهد من الكتاب والسنة

(1)- م.ن. 260 - 261.

(2)- م.ن. 22.

(3)- القشيري، م.س. 1 / 248.

(4)- ابن عجيبة، اللوائح، 18.

على مشروعيته واستحبابه وبيان فضله وفضائله، وليس كالصوفية مُكثر في هذا الموضوع عملاً وتبلياً⁽¹⁾.

- تعقيب ابن عجيبة على نصوص القرآن والحديث الداعية إلى الذكر والأدعية الماثورة بقوله: «وقد رتب الشيخ رضي الله عنهم أوراداً ووظفوا في ذلك وظائف تذكر صباحاً ومساءً جمعوا فيها ما ورد في ذلك من الأذكار النبوية والآيات القرآنية»⁽²⁾.

- تأييد قول الشيخ زروق عن وظيفته أن قراءتها جهراً أولى لتعاضد أنوار الذاكرين ولحديث البخاري في مجالس الذكر التي تحفها الملائكة وتغشاها الرحمة، بأن أضاف ابن عجيبة حديثاً رواه الطبراني في الرجال الذين يغطيهم التبيين والشهداء لمقدمهم وقربهم من الله عز وجل⁽³⁾.

- عرض آراء الصوفية في بعض المواضيع، فيعد أن ساق الآراء في موضوع الشرك ومنها رأي المتكلمين قال ابن عجيبة: «وأما الشرك عند أهل التصوف فثلاثة أنواع: شرك إسناد وشرك استناد وشرك اعتماد...» ثم أخذ في شرح كل نوع⁽⁴⁾. كما أنه يدخل أحياناً قول الصوفية في بعض الخلاف بين العلماء كأفضلية الفقير الصابر أو الغني الشاكر، فقال الشارح بأن «جمهور الصوفية على تفضيل الفقير الصابر» وأحال على كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي⁽⁵⁾.

- نقل الشارح عن أبي طالب والغزالي والسهرودي وغيرهم "المسبعات العشر" التي عبر عنها بأنها «شعار الطريقة» وهي جملة من الآيات تستحب قراءتها لورود الأخبار بفضلها⁽⁶⁾.

- الخوض في الحقائق العرفانية ككلام الشارح عن العوالم الأربعة (الملوك والملوكوت والجبروت والعزة) وتعريفه لكل عالم وما يدرك به (البصر والبصيرة والفهم والمواهب)، ثم مقابلة الملوك بظاهر الإنسان (الجسم) والملوكوت بباطنه (النفس)

(1)-م.ن. 18 - 21.

(2)-م.ن. 21 - 22؛ وبعد كلام طويل عن الوقت وقيمته عند المسلم قال ابن عجيبة: «وقد جعل الشيخ في النهار سبعة أوراد وفي الليل خمسة» ثم فصلها تفصيلاً وأضاف إليها أحزاباً. م.ن. 234 - 264.

(3)-م.ن. 35.

(4)-م.ن. 87 - 89.

(5)-م.ن. 106.

(6)-م.ن. 257.

والجبروت بباطن باطنه (الروح)، إلى غير ذلك من المفاهيم الصوفية⁽¹⁾؛ كما أن ابن عجيبة بعد أن أورد تقسيم ابن جزري مضامين الفاتحة أضاف إليها «علم الحقيقة» من قوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَتُسْتَعِينُ﴾⁽²⁾.

ومما يعكس اطلاع الشارح على تراث السلوك الصوفي معرفته ترتيب ذكر المسببات عند الطريقة الناصرية، وكذلك روايات الحزب الكبير للشاذلي، عند كل من ابن عطاء الله وابن عباد والصيرفي وزروق وغيرهم⁽³⁾.

سوق الشواهد من أقوال الصوفية وحكمهم، واعتماد شروحهم وذكر مناقب الصالحين عموماً وكراماتهم وأحوالهم⁽⁴⁾.

ومن أبرز مظاهر التحصيل الصوفي لدى ابن عجيبة استعماله الكثير من المصطلحات الصوفية، وأكثرها معروف في كتب القوم، ومن ذلك مثلاً: كشف الحجاب، رياض القدس، حُلّة الكرامة، مشاهدة الأنس، الذكر، الحضور، منشور الولاية، البداية والنهاية، الأحوال، المقامات، النفس، المسالك، القاصد، اللوائح، المراد، المرید، توحيد العامة، توحيد الخاصة، المكاشفة، التوكل، مقام الفناء، الغيبة، المشاهدة، العيان، الإخلاص، الجمع، الفرق، الغيبة عن الفرق، الغيبة عن الكون، التعلق بالميكُون، الهمة، العارفون، بساط القرب، المشاهدة، اللائح، الخوف، الرجاء، بحر التوحيد، السّوى، مقام الإخلاص الخاص، العبودية، الوصال، الاتصال، الورد، الرعونة، المناجاة، إخلاص الوجدانية، العبودية، الخدمة، الأدب، أهل العناية والعرفان، أهل المعرفة واليقين، شهود الخلق، الخاصة وخاصة الخاصة، دائرة الحس، البصائر، حقائق الإيمان، الأغيار، الوسائط، الآثار، السكر، الصحو، المقام الأكمل، كؤوس التوحيد، التمكن، مقام الرجال، الحقوق، حقوق المراتب، الجمع بين الحقيقة والشريعة، أفراد الشكر، التفويض، النور، الدنو، العناية، المواصلة، الذوق، شهود المنة، نور البصيرة، الملك، الجبروت، الأواني، أسرار المعاني، بحر الأسرار، عالم العزة، مظهر الذات، مظهر الصفات، مظهر الفعال، حضرة الأجسام، حضرة الأرواح، حضرة

(1)- م.ن. 148 - 149.

(2)- وقد اقتبس من قول أبي العباس المرسى الذي ساقه قبل ذلك م.ن. 223 - 224.

(3)- م.ن. 261.

(4)- م.ن. 40 - 41 و 159 و 226 و 232 مثلاً.

الأسرار، مظهر أسرار الذات، التوحيد الخاص، الأسباب، التفويض، بحار الفطرة، لطائف الفهوم، بحار التعظيم، الحظوظ، الواصل، السر، بحار الملكوت، خصائص التفريد، توبة السالكين، توبة أهل الورع، توبة أهل المشاهدة، الغين، مقام الشهود الدائم، الوصول، الاشتياق، التدبير، التخلي، التحلية، الهبة، اللجأ، الخواطر، خوارق العادات، الفتوة، كشف الحجاب، عين القلب، الجمال، الوصلة، الاستغراق، ملاحظة القدس، العبودة، القطب، الأبدال... إلخ.

- ولم يكتف ابن عجيبة باستعمال المصطلحات الصوفية المفردة والمركبة، بل إنه استعمل عبارة مطولة من الخطاب الصوفي مثل: «صاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق وفنى عن الأسباب، وهذا عبد مواجّه بالحقيقة ظاهر عليه سناها سالك للطريقة... غير أنه غريق الأنوار مطموس الآثار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وغيبته على حضوره، وأكمل منه عبد شرب فازداد صحواً وغاب فازداد حضوراً، فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه عن بقائه ولا بقاؤه يصده عن فناؤه»⁽⁵⁾.

- ومن تلك المظاهر أيضاً ما يذكره الشارح من أسماء الصوفية المؤلفين منهم وغير المؤلفين، ومن عناوين كتب القوم التي يأخذ منها مادته وشواهد، وهذا ما يفسر احتواء شرحه على ذلك الكم الغزير من المصطلحات والعبارات الصوفية؛ وهو يكتفي أحياناً بذكر المؤلفين ومنهم: محمد بن علي الخروبي ومحمد بن عبد الرحمن الزويلي والشيرازي والحكيم الترمذي وأبو مدين وأبو العباس الحضرمي ويوسف الرازي وابن عباد وزكريا الأنصاري والحسن البصري والقشيري والششتري وياقوت العرشي وأبو العباس المرسى وأبو العباس السبتي والجنيد والسقطي وأبو طالب المكي وابن أبي جمرة والجنوي والشاذلي ورابعة العدوية وأبو المواهب التونسي والجزولي وأبو العباس اليميني وعبد الرحمن المسناوي والشيخ داود الأجهري والمنجور وسيدي رضوان والقسنطيني وصالح اليميني وعلي الجرجاني وأبو علي الدقاق ومعروف الكرخي وابن فرحون والسهورودي والشيخ الكتاني وسهل بن عبد الله وابن أدهم وعبد العزيز الدباغ... وغيرهم.

ومن المؤلفات التي يذكرها ابن عجيبة عندما يأخذ منها دون ذكر أصحابها، كفاية المحتاج ودوحة الناشروالجواهر الحسان والحصن وشرح النصيحة وشرح الدليل والإحياء وحدائق الأنوار والتحبير.

ويذكر الشارح أحياناً عنوان الكتاب ومؤلفه مثل شرح حزب الكبير وشرح أسماء الله الحسنى وشرح الوغليسية وعدة المريد الصادق وقواعد التصوف، للشيخ زروق ونوادر الأصول للحكيم الترمذي وحاشية على الحزب الكبير لعبد الرحمن الفاسي والرسالة القشيرية وشرحها لذكرى الأنصاري وقوت القلوب لأبي طالب المكي ومراة المحاسن للعربي الفاسي والإبريز لأحمد بن مبارك وشرح الحكم والرسائل لابن عباد وتصفية القلوب لابن جزي وحلية الأولياء لأبي نعيم وبغية السالك لأبي عبد الله الساحلي وشرح صغرى الصغرى للسنوني والعهود المحمدية للشعراني وعوارف المعارف للسهروردي ومناقب الشاذلي لابن الصباغ وبداية الهداية للغزالي والحكم والتنوير ومفتاح الفلاح لابن عطاء الله؛ وأحياناً لا يذكر ابن عجيبة المؤلف وإنما الشارح وحده كشارح النصيحة مثلاً.

ومما يدل على اعتناؤه "بتحصيل" مصنفات الصوفية قوله مثلاً: «وقد ألف الشيخ ابن عطاء الله كتاب التنوير في إسقاط التدبير أحسن فيه غاية الإحسان فيجب تحصيله على الإنسان»⁽¹⁾.

3- ملامح الوعي الصوفي عند الشارح

تقدمت الإشارة إلى بعض هذه الملامح أثناء استعراض بعض الملاحظات على شرح ابن عجيبة السابق، حيث ورد تصحيحه قولاً للسنوسي عن بعض ثمار ذكر الهيلة وهو "الغنى" الذي رأى هذا الأخير أنه يحصل بسلامة القلب من فتن الأسباب «لعلمه بمن صدرت منه جل وعز...» وقد رأى ابن عجيبة أن «الصواب أن يقول: فلا يضطرب ولا يجزع عند تعذر الأسباب لغناه بشهود مسبب الأسباب»⁽²⁾. وفي هذا التصويب تجاوز ما ذكره السنوسي من «فتن الأسباب» إلى «تعذر الأسباب»، وتجاوز العلم «بمن صدرت منه جل وعز» إلى «شهود مسبب الأسباب»، وهو فهم صوفي واضح.

(1)-م.ن.95.

(2)-م.ن.203.

ومن هذا المشرع ما رأيناه في تأويل ابن عجيبة ترتيب سور قرآنية وأذكار مروية، على أن هذا الترتيب المخصوص «من باب الترقّي» استناداً إلى مضامين تلك السور والأذكار⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً رنطُ ابن عجيبة العلمَ بالحال المتولد عنه، وصدق العمل بهذا الحال، فالاستعاذة بالله مثلاً لا تتم «إلا بعلم وحال وعمل»، وذلك بأن يعلم العبد يقيناً عجزه التام وقدرة الله المحيطة بكل شيء، فتتولد لديه حالة خضوع وانكسار، وهذه الحالة هي التي ينشأ عنها التضرع إلى الله تعالى بأن يحفظه من الآفات؛ فحصول العلم بالعجز لدى العبد وشهوده قدرة الرب يلزم عنه صدق الطلب «الذي هو الاستعاذة، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب، وذلك قوله أعوذ بالله»⁽²⁾.

ومن هذا القبيل في الفهم والتأويل ما فسره ابن عجيبة الصديق والكذب الواردين في دعاء أبي الدرداء القائل «من قال إذا أصبح وإذا أمسى: حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، سبع مرات كفاه الله ما أهمه صادقاً كان أو كاذباً» فقد رأى أن صدق الداعي هو «اكتفاؤه بالله واستغناؤه عن غيره، ومعنى كذبه عدم تحققه بذلك»⁽³⁾، والتحقق من المفاهيم الصوفية العملية، وهو في سياق هذا الدعاء والتفسير يعني مما يعنيه: "التوكل".

ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشارح من أن تفسير الباقيات الصالحات «هو مضمّن آية الكرسي»⁽⁴⁾.

ومن أقوى الملامح الصوفية لدى ابن عجيبة هوأنه يتبنّى كل ما جاء في وظيفة الشيخ زروق، ويؤيده بشواهد النقل ودلائل العقل، ويتبنّى قضايا التوحيد والأذكار على أنها قضايا؛ ومن مظاهر ذلك أنه كثيراً ما يختتم الأقوال أو الأذكار بالدعاء بما يناسب السياق⁽⁵⁾، بحيث يمكن أن يستقل الشرح فيكون مؤلفاً خاصاً في هذا الفن دونما ذكر للوظيفة، وقد رأينا أن الشارح قدم للكتاب بحديث مطول عن الذكر ومنافعه وفضائله،

(1)-م.ن.260 - 261.

(2)-م.ن.39 - 40.

(3)-م.ن.254.

(4)-م.ن.261.

(5)- م.ن.125 و158 و205 و218.

واستدل لذلك بكثير من النصوص ثم ختم الشرح بمثل ذلك؛ ومن الأمثلة التي توضح اندماج الكاتب في موضوع شرحه ما يلي:

- ربط ابن عجيبة بين الأفعال الظاهرة والباطنة وبين الفعل الإلهي في الإنسان، فقد عدَّ الكسل والفتور عن الأفعال المحمودّة «علامة الخذلان»، وبين أن سبب ذلك الكسل «أكل الحرام أو ارتكاب المعاصي أو اشتغال القلب بالذنب أو تكلم بما لا يعني»⁽¹⁾؛ ولا ينفرد الشارح بهذا التشخيص ولكنه يؤكّده ويؤيده.
- قد لا يكتفي الشارح بتشخيص الأدواء ولكنه يبين علاجها «فعلاج الشيطان بالاستعاذة منه والمخالفة له، وعلاج النفس والهوى بالقهر، وعلاج الدنيا بالزهد، وعلاج الناس بالانقباض والعزلة؛ وعند عسر ذلك كله فليس الالتجاء إلا إلى الله سبحانه»⁽²⁾.
- بعد أن ساق الشارح أقوالاً وأفعالا تبين فضل ذكر ما بين العشائين وقيامه قال: «وحلقة الذكر بالحضور والحال أفضل هذه الأعمال وكذلك الوعظ والتذكير أو العلم النافع»⁽³⁾، وهو كلام واضح في ميول ابن عجيبة الصوفية، إذ يقدّم حلقة الذكر على غير من الأعمال.
- في كثير من الأحيان ينقل ابن عجيبة وظائف الآيات والأدعية والأذكار المختلفة وفوائدها عن القرآن والسنة والسلف⁽⁴⁾، ولكنه في بعض الأحيان يتولى هو نفسه بيان تلك الفوائد والمنافع مثل فوائده في كهيص⁽⁵⁾ وذكر البسملة لقضاء الحوائج⁽⁶⁾.
- بعد عرض الشارح عددا من الأدعية النبوية في تفرّج الكرب وذهاب الهم، قال: «منها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فإنها تكشف الهموم والكروب وتقضي الحوائج كما هو مجزّب مشهور...»⁽⁶⁾، وفي مكان آخر ينقل عن ابن العربي تجربة ذكر معين، كما ينقل عن بعض شيوخه ثم يقول: «وأنا كذلك»⁽⁷⁾.

(1)- م.ن. 97.

(2)- م.ن. 39.

(3)- م.ن. 247.

(4)- مثل نقله عن المصنف زروق فوائد ذكر اسم الله تعالى "القادر" م.ن. 98.

(5)- م.ن. 42 و 48 و 108.

(6)- م.ن. 97.

(7)- ويضيف: «حتى إني مرة ذكرتها فلم تتم على لساني فأصابني في ليلتي بليّة وكذلك نهارا فيما أظن والله أعلم» م.ن. 138.

4- إرهافات السلوك الصوفي لدى الشارح

لم يكتف ابن عجيبة في شرحه بذكر فوائد الأذكار وما جرّبه منها شخصياً، بل إنه في معرض وجوب اغتنام الوقت دون إضاعة شيء منه، يرى أن العبد ينبغي له ذكر مجموعة من أدعية القيام من النوم ودخول الخلاء والخروج منه وما بعد الوضوء ودخول المسجد وصلاة الفجر وما بعدها، ولا يقف عند هذه المأثورات ولكنه يضيف إليها ما عليه أن يقرأ من أحزاب إلى جانب حزب القرآن، وهي حزب الفلاح للجزولي ووظيفة الشيخ زروق والمسبوعات العشروالحزب الكبير للشاذلي، وذلك قبل أن «يشغل بالتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير والاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن ترتفع الشمس قدر مرمح أو أكثر ثم يصلي الضحى»⁽¹⁾؛ وما هذا إلا أنموذج مصغر من الأوراد التي ينصح بها الشارح، ومكوناتها كما رأينا هي أحزاب لغيره، كما أنه في هذا الجزء من الشرح يعرض أوراد الصباح والمساء التي يقسمها زمنياً سبعة أوقات للنهار وسبعة أوقات في الليل، لكل منها ورده الخاص، وهي مأخوذة من المظان الصوفية ككتب الغزالي وغيره.

وعلى الرغم مما يزخر به شرح ابن عجيبة من بيان لفضل الأدعية والأوراد والأحزاب ومنافعها، وما ورد في ذلك من أخبار وتجارب قام هو نفسه ببعضها، إلا أنه يقرّ في أواخر الكتاب بضرورة الشيخ المري من أجل الاختيار المتبصر لما ينبغي للمريد أن يذكره حتى يسهل عليه طريق الوصول إلى المعرفة الإلهية، يقول الشارح: «شيخ التربية هو الذي يعين له ما يذكر ويدخله الحضرة من غير كلفة»⁽²⁾؛ وهو إقرار صريح بوظيفة الشيخ، وقد سبق ذلك إشارة واضحة أيضاً من ابن عجيبة إلى وجوب صحبة الشيخ من أجل بلوغ المعرفة الذوقية، ففي سياق تقسيمه العوالم ووسائل إدراكها - كما تقدم - يقول: «فحين الأواني مُلك، وأسرار المعاني القائمة بتلك الأواني ملكوت، وبحر الأسرار المحيط بالأواني جبروت، ولا يفهم هذا إلا أهل الذوق بصحبة أهل الذوق»⁽³⁾.

وتتضح أهمية شيخ التربية في شرح ابن عجيبة من أنه لا يقوم مقامه إذا لم يوجد إلا الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. وقد أفاض الشارح في بيان فضل

(1) - م.ن. 232 - 237.

(2) - م.ن. 203.

(3) - م.ن. 148.

هذه الصلاة قبل أن يبين « ما ذكره المشايخ رضي الله عنهم من أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تقوم مقام الشيخ في الهداية وتصفية الباطن »، وهذا « إذا لم يلق الطالب شيخاً مرشداً » على ما نقله الشارح عن الشيخ زروق وشيخه الحضرمي. ثم إن ابن عجيبة استشهد بكلام أنموذج شهير في الصلاة على النبي مسلماً وتأليفاً، وهو الإمام الجزولي الذي فصل في « كون الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفي عن الشيخ ... في مقام الصلاح وتنوير الباطن بوجودان حلالة المعاملة ... أما في مقام الفناء والبقا فلا بد من واسطة شيخ التربية الخليفة عنه صلى الله عليه وسلم كما هو مجرب⁽¹⁾. وتظهر أهمية الشيخ أكثر فيما نقله ابن عجيبة من كلام الإمام محمد المهدي الفاسي في شرح دلائل الخيرات، من بيان وجوه أهمية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما جرب من تأثيرها والنفع بها في التنوير ورفع الهمة حتى قيل إنها تكفي عن الشيخ في الطريق وتقوم مقامه حسبما حكاه الشيخ السنوسي في شرح صغرى صغراه والشيخ زروق...⁽²⁾؛ وقد نقل هذا الأخير عن شيخه الحضرمي قوله : « عليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخاً مرشداً⁽³⁾. » ويبدو من التحليلات البالغة لشيخ التربية المتقدمين مدى تقدير ابن عجيبة إياهم وتعظيمهم، فهو يقول مثلاً عن مولاي عبد السلام بن مشيش: « الشيخ القطب المحقق النواصل الموصّل شمس زمانه وفريد دهره وأوانه سيدنا ومولانا عبد السلام بن مشيش نفعا الله به » وعن الإمام الشاذلي: « فهو الشيخ الأكبر والغوث القطب الجامع الأشهر إمام الطريقة ومعدن الحقيقة، الشريف الحسني الإدريسي أبو الحسن الشاذلي... نزيل الإسكندرية وإمام الطريقة الشاذلية قطب الزمان، والحامل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية علم المهتدين زين العارفين أستاذ الأكابر وزمزم الأسرار ومعدن الأنوار⁽⁴⁾. » ولا يكتفي الشارح بالتحلية، فبعد أن ترجم للشاذلي وساق بعض جوانب مكانته العلمية والروحية، نقل عنه قولاً يفيد التوسل بالقسم على الله به، وقولاً لتلميذه أبي العباس المرسي يؤكد تجربته ذلك

(1)-م.ن. 166 - 167.

(2)- محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، البابي الحلبي، مصر، 1970، 14: ابن عجيبة، اللوائح، 169.

(3)- زروق، قواعد، 86.

(4)- ابن عجيبة، اللوائح، 261 - 262 و 264.

التوسل، ونقل ابن عجيبة كذلك ما يحصل لأبي عبد الله الشاطبي من القبول في قضاء الحوائج بسبب ترضيه على الإمام الشاذلي بعد صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف زكت رؤياه النبوية ذلك الترضي، إذ قال له عليه السلام حينما سأله الشاطبي عن هذا الفعل: «أبو الحسن ولدي حساً ومعنى والولد جزء من الوالد فمن تمسك بالجزء فقد تمسك بالكل، وإذا سألت الله بأبي الحسن فقد سألته بي»⁽¹⁾.

وقد يكون الدليل الأوضح على وظيفة الشيخ الموصّل وأهميته ما صرح به ابن عجيبة بعد ختم شرحه وما أضاف إليه، من أن تأليفه هذا كان «قبل الفتح»، أي قبل لقاء الشيخ وخوض التجربة الحية على يديه، تلك التجربة التي تثمر البصيرة العارفة بالحقائق وبما ينبغي أن يقال وكيف يقال، إذ انفتاح البصيرة عند العارف هو الذي تنتج عنه القراءة المثلى، فال مفتوح عليه هو القارئ الأمثل أو «النموذجي» في الخطاب الصوفي؛ ومن ثم نجد ابن عجيبة يعلل ما يجده قارئ شرحه هذا من «حشو وتخليط» بأنه كان في مرحلة لم يكن مفتوحاً عليه فيها، على الرغم مما يستفاد من مجموع الشرح ومقدماته ولواحقه من اجتهاد الشارح في الذكر والعبادة ومجاهداته، على الرغم من كل ذلك، فهو يفسر ما يجده القارئ من حشو وتخليط، بأن «ذلك لضيق الحال وعدم ضبط المقال»؛ ويتضح من هذا التصريح، بمفهوم المخالفة، أن ما بعد الفتح يتسع فيه الحال وينضبط المقال. فيخلو من الحشو والتخليط؛ وذلك الفتح، على ما تبدى من سيرة ابن عجيبة، لم يقع إلا بعد صحبتته شيخ التربية، وهو الفتح الذي جعله يكتشف ما في الشرح من حشو وتخليط فيضع الشرح موضعه المناسب، إذ يتركه للعامة علهم ينتفعون بما قد يشتمل عليه من «حكمة أو أحاديث»، بعد أن كان قد هم بتمزيقه⁽²⁾.

(1)- م.ن. 263.

(2)- م.ن. 273.

ثالثاً: أنموذج المواجهة

شرح تائبة الجعدي

1- زمن التلقي (التحيين)

لما كان "القارئ الضمني" مُجسِّداً لكل «الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره»⁽¹⁾، وكان هذا القارئ متجذراً في بنية، بحيث لا يمكن مطابقته مع أي قارئ حقيقي؛ ولما كان ابن عجيبة الشارح قارئاً حقيقياً للتائبة ومؤلفاً لشرحها، فإننا نجزئ لأنفسنا أن ننعته بكونه "قارئاً وسيطاً" فنعتبر شرحه من جملة القراءات الممكنة حتى بالنسبة للشارح نفسه، إذ أنه شرح خاص بمرحلة معينة من حياته. وإذا رجَّحنا أن شرح ابن عجيبة تائبة الجعدي كان سنة 1206 هـ، فإن الشارح قد كان آنذاك بتطوان يشغل «بتدريس العلم وذكر الله تعالى فرداً وجماعة»⁽²⁾ بعد أن رجع من فاس. وعبارته هذه تلخص نشاطه المزدوج وهو الاشتغال بالعلم والعبادة، الذي لم يفارقه أكثر أوقاته كما سبق الذكر⁽³⁾، والنظرة الإجمالية إلى شرح تائبة الجعدي تعكس قوة ذلك الاشتغال، كما تعكس شدة التعلق بما يمثلته صاحب التائبة، وقوة التعطش إلى الانتماء إلى من هم على منهجه.

2- مرجعية الشارح (التحصيل)

عند القراءة التفصيلية للشرح تبدو مرجعية الشارح في صورتين، صورة مباشرة وصورة غير مباشرة.

فالصورة المباشرة تبتدئ في نسبة الأقوال والآراء إلى أصحابها أو إلى الكتب التي اقتبس منها تلك الأقوال والآراء المؤيدة لشرحها، من أمثال: البسطامي والجيلاني والشاذلي والمرسي وابن عطاء الله وعبد الرحمن الفاسي وأحمد الراشدي وغيرهم.

(1)- "إيزر"، م.س.30.

(2)- ابن عجيبة، الفهرسة، م.س.32.

(3)- يقول: «وكانت قراءتي والحمد لله كلها ممزوجة بالعبادة، لم نترك قيام الليل إلا نادراً...» م.س.32.

أما الصورة غير المباشرة فتبدو في مصطلحات الصوفية ومفاهيمهم التي نلاحظ أن الشارح قد استوعب معانيها واستعمالاتها حتى لكأنه عاشها وذاق أسرارها. فمن المصطلحات التي يشرحها:

- "حضرة التقريب"، وقبل أن يشرح "الحضرة" ويقسمها، يفصل حضرة التقريب بأنها «هي بساط المشاهدة والمؤاتسة والمكاملة والمواجهة»⁽¹⁾، ثم يقسم الحضرة إلى "حضرة الصفات" و"حضرة الأفعال" و"حضرة الذات"، ذاكرا خاصية كل حضرة.
- "أهل بساط الله": وهم كذلك «أهل القرب والمشاهدة... الذين غابوا عن الأكوان في مشاهدة المكون فقرّبهم الله تعالى واصطفاهم لحضرته»⁽²⁾.
- "حضرة التقديس": وهي بشرحه حضرة «التطهير والتزينة لأنها حضرة القدوس الذي تقدّس عن جميع النقائص، ولا يدخل هذه الحضرة إلا من تقدّس عن الذنوب وتطهّر من جميع النقائص والعيوب، وتسمى "حضرة القدس" أيضا»⁽³⁾.
- "الأسرار": هي دقائق العلوم الربانية والفتوحات الإلهية، ثم يفصل ما يكشف للولي من «أسرار الذات وأسرار الصفات وأسرار الأفعال»، ذاكرا أن هذه العلوم «هي مواهب إلهية ترد على القلوب من خزائن علام الغيوب، وهي العلوم الباطنة»⁽⁴⁾.
- "الهمة": «وهي البصيرة التي تنفعل بها الأشياء»⁽⁵⁾.
- "المريد" و"المراد": «المريد هو السالك على سبيل المجاهدة وقطع عقبات النفس، والمراد هو الواصل من غير استعمال سلوك ولا مجاهدة»⁽⁶⁾.

أما المفاهيم التي يوضحها الشارح فمنها:

- علم الأرواح: لما شرح ابن عجيبة قول الجعدي بأن علمه كان بـ"ما قبل القبل" لأن بصيرته نارت بنور جلال الله، مبينا أن "ما قبل القبل" هو "علم الأزل" الذي ينطبع

(1)- ابن عجيبة، شرح تائيه الجعدي، مخط. مكتبة محمد داود، تطوان، 8 (بترقيما).

(2)- م.ن. 14.

(3)- م.ن. 24.

(4)- م.ن. 8.

(5)- م.ن. 20.

(6)- م.ن. 26.

من البصيرة المنوّرة بنور جلال الله. علّق ابن عجيبة بأن إدراك المغيّبات «كان أصل الأرواح ، وإنما عاقبتها عن ذلك الأشباح، فمن جاهد نفسه رجعت روحه لأصلها الأول»⁽¹⁾.

- الاستمداد العام من القطب: في شرح قول الجعدي: «وكل محب أخذ في مودتي» يبين ابن عجيبة: «أن المحبين لله تعالى لا بد أن يأخذ كل منهم نصيباً من محبة الشيخ لكونه واسطة لأوليائه زمانه»⁽²⁾.

- الاطلاع على أعلى من سدرة المنتهى : «وهو محل القرب الخاص بأهل المحبة والتمكين، وما ذكره الأولياء من إدراكهم هذه المقامات فحمله على مطالعة الروح، وما يحصل للأنبياء عليهم السلام فيالروح والجسد»⁽³⁾.

- التفريق بين طريق السلوك وطريق الجذب: في شرح الجعدي بأنه «سار إلى الأسرار سيرا بحجته»: يبين ابن عجيبة أنه «سار في معارج الترقى والصعود بسبب البراهين والحجج إلى أن بلغ مشاهدة الأسرار الذاتية وأسرار الأسماء والأفعال والصفات وأسرار القدر، وهذه طريقة السلوك يستدل بالأثر على المؤثر؛ وطريقة الجذب بخلافه»⁽⁴⁾.

- عدم اعتماد العارفين على الكرامات: فهم لا يطلبون خرق العادة «وقد لا تظهر لهم لغناهم عنها، وإنما يحتاج إليها المریدون ليرسخ اليقين في قلوبهم ...»⁽⁵⁾.

ومع سعة تحصيل ابن عجيبة لعلوم القوم ولغتهم، إلا أنه أحياناً - قليلة في هذا الشرح- لم يوفق جيداً في القول المشروح، مثل قوله في شرح قول الجعدي: «محب ومحبوب تقدّم ولا تخف» قال ابن عجيبة: «أي أنت محب وأنا محبوب ...» والمتكلم هنا هو هاتف الحضرة الإلهية؛ ومع صحة هذا المعنى إلا أنه مرجوح بما يناسب مقام الشيخ الجعدي من حقيقة المحبة، لأن الله تعالى هو المحب على الحقيقة ومحبه سابقة على محبة العبد، فلولا محبة الله لم يمكن للعبد أن يحب الله، والمحبوب من العباد أعلى

(1)- م.ن. 19 - 20.

(2)- م.ن. 16.

(3)- م.ن. 25.

(4)- م.ن. 21.

(5)- م.ن. 2.

درجة من المحب لأن الأول مجتبي والثاني متقرب، ولو أن الكل من الله، كما هو الشأن في معنى المرید والمراد، ويستشهد القوم في هذا المعنى بقوله تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ مستدلين بتقديم ﴿يحبهم﴾ على ﴿يحبونه﴾، ويؤكد الشارح في مكان آخر من شرحه هذا الاعتقاد، وذلك عندما يتوسل إلى الله بحب المشايخ قائلا: «فإنهم أحبوك، ولم يحبوك حتى أحببتهم، فبحبك إياهم وصلوا إلى حيك»⁽¹⁾.

3- موقفه من صاحب النص

يتضح موقف ابن عجيبة من الشيخ الجعدي في هذا الشرع من خلال أوصاف أربعة يصرح بها الشارح وهي: التعظيم والمحبة والتسليم والتعلق.

1.3- التعظيم

يظهر من تقديم الشرع بتحلية صاحب التائية بأنه «الصالح الكامل الزاهد القطب الرباني مربي السالكين وقدوة المحققين» ثم وصفه بأنه كان «عارفا سالكا للطريقة جامعا بين الشريعة والحقيقة»⁽²⁾. وإذا كان الشارح يؤكد على أن أفضلية الشيخ كما يبرزها في تائينته تخص عصره⁽³⁾، فإن من مظاهر التعظيم اعتناء الشارح بالسند الروحي لصاحب التائية⁽⁴⁾.

2.3- المحبة

إذا كان قصد ابن عجيبة من شرحه التائية خدمة صاحبها كما يصرح بذلك⁽⁵⁾، فما ذلك إلا لأنه يحبه، إذ أن خدمة أمثال الشيخ الجعدي ناشئة عن محبتهم، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «من أحب قوما حُسر معهم، والمرء مع من أحب»⁽⁶⁾.

(1)-م.ن.15.

(2)-م.ن.1.

(3)-م.ن.9 و24.

(4)-م.ن.3-4.

(5)-م.ن.1.

(6)-م.ن.15.

3.3-التسليم

ويبدو من خلال الشرح بأكمله أن الشارح يؤيد صاحب التائية في كل ما يقوله، ويحتج له بالنصوص والأقوال والمشاهدة: فطُرق السالكين في قبضة الشيخ، والمدد الحسي والمعنوي بيده، ومن أجل وجوده «رحم الله المكونات بكثرة الخصب والعيش الرغد. وقد قالوا البلد الذي يكون فيه القطب لا يلحقه الجذب ببركانته»⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن ابن عجيبة يحتاط في اعتقاده بالرجوع إلى إظهار التوحيد، مبيناً أن تصرف القطب إنما هو «باعتبار ظاهر الأمر. وإن الله لغني عن العالمين، لا يحتاج إلى معين ولا وزير ولا معاضد، ولكن يخص من يشاء بما شاء، تعظيماً وتشريفاً للخلافة وتتميماً للحكمة»⁽²⁾. غير أن أهم ما يمثل كمال التسليم لصاحب النص هو اعتبار بعض أقواله «على لسان هواتف الحقيقة»، بل إن الشارح يؤكد في شرحه على أن «كلام الشيخ في هذه الأبيات على لسان الحقيقة ولم يقله بمجرد الهوى والنفس»⁽³⁾.

ولا يقتصر اعتقاد ابن عجيبة على الشيخ الجعدي، ولكنه يشمل جميع الأولياء، فهو في شرح كثير من أبيات التائية يذكر ما خص الله به أوليائه وأطلعهم عليه من مواهب أسرارهم «وبواهر أنوارهم» كما ينقل عن بعض سابقيه أوصاف القطب بما لا تتحملة العقول⁽⁴⁾. كما لا ينحصر ذلك الاعتقاد في تصرف الأولياء الصالحين أثناء حياتهم، بل يمتد إلى ما بعد موتهم، ففضلهم على من بعدهم بالتبرك والمجاورة مستمر، وقبول الدعاء عند قبورهم مجرب، ذلك أن «تصرف الأولياء بعد موتهم ثابت»⁽⁵⁾ وتأكيداً لاعتقاد ابن عجيبة ما يقوله فإنه يستدل بالمشاهدة على أفضال المعرفة بالله، وعلى حرمة أولياء الله في عقابهم⁽⁶⁾.

4.3-التعلق

حرص ابن عجيبة، كلما شرح نصاً فيه ذكر الأولياء وفضائلهم على أن يظهر التعلق بهم وبما منحهم الله من فضله، متوسلاً إلى الله أن يلحقه بهم، فتعلق ابن عجيبة ليس عاطفة عقيمة، ولكنه تعلق يرجو من ورائه أن يثمر فوائد ظهرت من خلال الشرح فيما يلي:

(1)-م.ن. 15 - 17.

(2)-م.ن. 16.

(3)-ت.م.ن. 23 و 29.

(4)-م.ن. 18 - 19.

(5)-م.ن. 10 و 26 و 28.

(6)-م.ن. 22 و 26 - 27.

3.4.1- محبة الله

إن أعظم انتفاع بمحبة أولياء الله الذين أحبه الله فأحبهه، هو محبة الله لمحبيه، ويستدل ابن عجيبة على ذلك بقوله: «ونحن لم نصل إلى حبهم فيك إلا بحضنا منك، فتمم لنا ذلك حتى نلقاك يا أرحم الراحمين»⁽¹⁾. وكثيرا ما يدعو الشارح الله أن ينفعه بمحبتهم.

3.4.2- التحقق بمقام العارفين

لا يني الشارح طوال شرحه يدعو الله بما يفيد اشتياقه إلى الالتحاق بسلك الأولياء والعارفين وأن يكون «من الخاصة وأهل الوداد» وأن يذيقه الله «حلاوة ما متعهم به» وأن يسبل حرمتهم عليه، إلى غير ذلك⁽²⁾.

3.4.3- الحشرع الأولياء

بعد تيقن الشارح بأن الله منّ عليه بمحبة أوليائه، فإنه يدعو أن يختم له بالسعادة التي ختم لهم بها وأن يحشره في زمرةهم وحزبهم⁽³⁾. والجدير بالملاحظة أن هذه الأدعية، الأخيرة تأتي في خاتمة شرح ابن عجيبة، وهي من دلائل فطنة الشارح وعبقريته.

ومن المعلوم أنه لم يمر وقت طويل على هذا الشرح حتى حقق الله مبتغى ابن عجيبة بلقاء شيخ التربية، مما يدل على صدق طلبه، وهو عن هذه الفترة يقول: «ثم رجعت إلى تطاؤون، فاشتغلت بتدريس العلم وذكر الله فردا وجماعة، حتى أخذ الله بيدي بملاقاة الشيخ، شيخنا العارف الرباني الفرد الصمداني سيدي محمد البوزيدي الحسني»⁽⁴⁾.

4- موقفه من النص

إذا ما نظرنا إلى شرح ابن عجيبة لثانية الجعيدي باعتبار الشارح "قارنا" لهذه الثانية، وحاولنا أن ننظر إلى هذه القراءة وفق التوجه الفينومينولوجي وفي إطار نظريات التلقي والتأويل أو "جمالية التجاوب" تحديدا، فإننا نستطيع أن نلتقط بعض ملامح تلقي ابن عجيبة للنص المذكور؛ وتتجلى هذه الملامح في أن الشارح - بما علمناه من ترجمته، وفي

(1)-م.ن. 15.

(2)-م.ن. 8 و 14 و 18 و 23 و 27.

(3)-م.ن. 28 - 29.

(4)-ابن عجيبة، الفهرسة، 32 - 33.

هذه المرحلة من حياته - شديد القرب من مضامين النص ومفاهيمه وليس مغتربا عنها، لأنها تجسد انشغالات هذا المتلقي وتطلعاته، لذلك فهو شديد الإنصات إلى حديث العمل الذي يتلقاه، شديد التبجيل والمودة لما يقوله النص ولما لم يقله، وإنصاتة كله محبة ورغبة في اللقاء، حتى لكان النص هنا إنسان محبوب⁽¹⁾؛ كيف لا، وليست مضامينه إلا حقائق المتكلم به الذي ما هو إلا لسان الحقيقة، الحقيقة العليا التي يصبو المتلقي/ الشارح إلى معانيها. ومن ثم فإن الفهم الذي يجزّيه أو يعيشه هذا المتلقي بالتفاعل مع النص هو تشوق إلى حد التماهي بمعانيه.

فالشارح بقصد خدمة صاحب الثانية بهذا الشرح، نراه مشفقا على النص لما رآه «من التحريف الواقع ممن أخرج مبيضته الأولى من غير معرفة ولا علم»: وعندما يشرع في الشرح يبدى أسفه «على هذه القصيدة وقد تعاطاها الجهال فصحفوا فيها كثيرا من الأبيات» واعدا بأنه سيشير إلى ما انكسروا به بسبب التحريف وأنه سيبذل جهده لإصلاح ذلك⁽²⁾.

5- التفاعل

لما كان فهم المعنى عملية ذاتية تتعلق بحياة الإنسان، كما قرر ذلك «ديلتاي»، فإن النص يغدو هو المرأة التي يمكن أن تنفوس فيها أنفسنا، ولا يبقى النص شيئا يسعى القارئ إلى تحديده، بل حدثا ينبغي على القارئ تجربته⁽³⁾، وتعني هذه التجربة في نظرية «جمالية التجاوب» أن تكون القراءة تفاعلا ديناميا بين النص والقارئ، وهذا التفاعل نوع من التعاون بين القارئ والنص على إنتاج يعتمد خيال كل منهما ولا يطابق أيّا منها⁽⁴⁾. وباعتبارنا شرح ابن عجيبة قراءةً معينة لتائية الجعدي، فإن أهم ما يتجلى في هذه القراءة هو ضعف تفاعل القارئ/ الشارح مع النص - إن لم نقل انعدامه - ذلك

(1)- يقول الفينومينولوجيون إن الفهم إصغاء. د. مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2000، 152.

(2)- م. ن. 1 و 4.

(3)- Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988, T.IX, p 263 ;

«إيزر»، «أفاق نقد استجابة القارئ»، ترجمة أحمد بوجسن، ضمن: من قضايا التلقي والتأويل، كلية الآداب، الرباط، 1994، 211: الجليلي الكدية، «تأويل النص الأدبي»، م. ن. 35.

(4)- «إيزر» فعل القراءة، ترجمة د. حميد لعمداني ود. الجليلي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، د. ت. 55 - 56 و 87-88.

التفاعل الخلاق الذي يحتفظ فيه القارئ بحريته عند مشاركته في النص، مع العلم أن هذه الحرية تبقى مقيدة ببنية النص، وأن هذه الحرية هي التي تمكن القارئ من ملء الفراغات التي لا بد أن يجدها نظرا لاستحالة التماثل بين النص والقارئ⁽¹⁾؛ غير أنه باعتبار آخر يمكن أن تكون قراءة الشارح أنجح قراءة بما أن القارئ وصاحب النص وصلا إلى الاتفاق التام، فالمؤلف يسعى إلى أن يصنع قارئه، وقد يتعمد تجاهله، وقد يُضغّي القارئ بمعتقداته الخاصة وأفكاره⁽²⁾ فيغمّر في خضم النص فاقدًا كل مقاومة أو محاكمة لمضامينه. وفي هذا الشرح / القراءة الذي بين أيدينا يتوافر عنصر التجاهل الكلي من لدن المؤلف، وعنصر التسليم المطلق من جهة القارئ؛ فصاحب الثانية، وهو يتكلم بلسان الحقيقة، وليس بنفسه⁽³⁾ لا يعنيه المتلقي، لأن المتكلم غائب عنه بحقيقته الذاتية التي استغرقت كليته، وهنا ما قد يجعلنا نضع مفهوم "القارئ الضمني" موضع الشك، إذ أن حالة "الوجود" الصوفي تنعدم معها "الغيرية" فلا يبقى لغير "الوجود" وجود؛ وهذه خاصة نصوص "المواجهة" في الخطاب الصوفي.

أما الشارح/ القارئ، فنظرا إلى أنه بلغ درجة من التقرب والتشوق لأن يحيا معاني النص المقروء بكل احتمالاتها، فإنه كان ذلك القارئ الحقيقي الذي احتوى كل أبعاد "القارئ الضمني" دون استثناء، فلم يكن إلا متفقا ومؤيدا لما يقوله النص، بل إنه لا يخفي تعطشه لمقاصده كلما شرح معنى من معانيه. ومن ثم قلنا يمكن أن تحكم على هذه القراءة بالتفاعل الكامل أيضا، نظرا إلى أن هذا التفاعل بين القارئ والنص بلغ درجة انصهار الأول في الثاني، فانتفى كل توتر بينهما، وأعاد النص نفسه في القارئ، أو عاش القارئ في النص ترقياته الذاتية وتحققاته المرجوة؛ وبعبارة تفصيلية، فإن الشارح وجد في مشروحه النموذج المبحوث عنه في الواقع، بما أنه ينص على أن ما اتصف به صاحب الثانية يخص عصره⁽⁴⁾. بمعنى أن لكل عصر نموذج (قطب) مماثل، كما لا يستبعد أن يكون القارئ/ الشارح يأمل أن يكون مماثلا لذلك النموذج.

(1)-الكدية، «تأويل النص الأدبي»، 41: «إيزر»، فعل القراءة، 12 و 98-99 و 102.

(2)- "إيزر"، م.س. 30 و 33.

(3)- ابن عجيبة، شرح تائية الجعدي، 29.

(4)- م.ن. 9 و 24.

الباب الثاني
كتابة التجربة

الفصل الأول

التجربة الصوفية (التأصيل)

1- كتب التصوف وشيخ التربية

إن الحديث عن كتب مدونة في حقل معرفي معين يجرى إلى البحث في نوع المعرفة التي يحتويها هذا الحقل وفي درجة علميته وقابليته للتعلّم. فإذا ما انطلقنا من التحديد الأولي عند ابن خلدون "للتصوف" وهو أنه «علم حادث في الملة» وأردنا أن نبحث عن هذه "العلمية" عند أهل العلم أنفسهم فقد لا نجد أكثر استيفاء لهذا الجانب من واضع قواعد التصوف في المغرب وهو الشيخ زروق الذي قسم علوم القوم إلى ثلاثة أقسام:

- علم الوعظ والتذكير، وهو دائر على قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل، 125) حسب مرتبة المتلقي وما يناسبه.

- علم المعاملات والعبودية، وهو دائر على قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر، 7).

- علم المكاشفة، وهو دائر على قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة، 282) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم».. ويمكن أن نعتبر هذا تقسيما أفقيا لعلم التصوف. وهناك تقسيم عمودي يجعل العلم فهماً تفهيداً التقوى فيكون موافقا للأصول شارحا للصدور موسعا للعقول، وينقسم هذا العلم (أو الفهم تجوّزا) إلى ثلاث مراتب:

- علم الأحكام الشرعية.

- علم الإشارة وهو ما لا يدخل تحت دائرة العبارة.

- علم المشاهدة وهو ما لا تفهمه الضمائر وإن أشارت إليه الحقائق.

وعلم التصوف بحسب البهائي والمتلقي، فيه ما يعم وما يخص، كسائر العلوم، فكل عالم بأحكام المعاملات ملزم ببهايتها للمحتاجين إليها ولكن على قدر تقبلهم، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله».

وينبغي لطالب علم التصوف (العملي) أن يتحقق بظاهر الأحكام الفقهية في العبادات،

وأن يحقق الفارق بين البدعة والسنة في الأحوال، وأن يطالب نفسه بالتخلي قبل التحلي، وإلا كان مخدوعاً بهواه إذا ما طلب رقائق علوم القوم وغوامضها قبل إحكام العبودية وجليها، وابن عطاء الله يقول في بعض حكمه «تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب». ونظراً لما يلحق التصوف من الأغلاط إن علماً أو عملاً أو دعوى أو غير ذلك، ولما يتعلق به عامة الناس من حقائقه الخاصة، وما تثيره هذه الحقائق من إنكار، فقد جعل الشيخ زروق كل فئة تختص بمرتبة من مراتب التصوف، «فالأعمال للعامة، والأحوال للمريدين، والفوائد للعابدين، والحقائق للعارفين»، أما عبارات القوم فهي «قوت لعائلة المستمعين» ينال منه كل على قدر فهمه؛ وعلى أساس من هذا الترتيب العام العملي تختلف مظان التصوف باختلاف المنلقين وتكوينهم، فمظان تصوف العامي كتب المحاسبي ومن نحا نحوه، ومظان تصوف الفقيه مدخل ابن الحاج، ومظنة تصوف المحدث سراج ابن العربي، وتصوف العابد دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمترضى تصوف نبّه عليه القشيري في رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللفيلسوف تصوف أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تأليفه، وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه⁽¹⁾.

إن هذا التصنيف لكتب التصوف بحسب اختصاصات طلابه ينبئنا عن اختلاف المكونات الثقافية الخاصة بالمؤلفين كذلك، وعن ظروفهم ومقاصدهم من كتبهم، فإذا ما أضفنا إلى اختصاصات أولئك الطلاب تغير الظروف وتعاقب الزمن، واختلاف الطبائع والأدواء القلبية وميول المتلقين إلى مؤلفين أو كتب بعينها، وأضفنا إلى ذلك تنوع الكتب الصوفية إلى ما هو للتأصيل والتصحيح، وما هو للتشخيص ووصف العلاج، وما هو للذائق والحقائق، وما هو للمناقب والكرامات، إلى غير ذلك، ثم اختلاف الكتب في النوع الواحد، تبيّن الحيرة التي تنتاب الباحث عن مسالك التصوف بمطالعة كتبه، وبعض المخاطر والمزالق التي قد يعرض المجرب نفسه إليها إذا ما اتخذ تلك الكتب أو بعضها برنامجاً لأعماله، بله أنموذجاً لتوجّهاته؛ وهذا بصرف النظر عن كتب الحقائق الغيبية والأذواق العرفانية التي هي خاصة بمؤلفها بل لا مطمع للغة في وصفها.

من ثم كان الاتصال الشخصي والاقتداء بالمعينة والاهتداء بالمشافهة أهم وسائل السلوك في طريق التصوف، كما هي كذلك أهم وسائل الرسوخ في سائر العلوم. ولقد كان لأئمة التصوف دائماً أصحاب وتلامذة قبل تدوين الكتب وبعدها، وأكثرهم لم

(1)-زروق، قواعد، 17-19 و 23 و 45 و 59-60.

يدون كتبها ولا استعملها في طريقه، فقد كان الإمام الشاذلي مثلاً يسأل عن عدم تصنيفه الكتب فكان يقول: «كتبي أصحابي».

ولقد ثار بين بعض متصوفة الأندلس في القرن الثامن الهجري جدال حول ضرورة الشيخ في التربية أو الاكتفاء بكتب التصوف دونه، فكتبوا إلى بعض البلاد يستفتون في هذا الأمر، وكان منهم الإمام الشاطبي (ت. 790هـ) الذي كتب إلى فاس يسأل بعض علمائها في الموضوع، وقد شارك في الإجابة كل من أحمد القباب (ت. 778هـ) وابن عباد الرندي (ت. 792هـ)، كما أن ابن خلدون (ت. 808هـ) ألف في موضوع ذلك السؤال رسالة سماها شفاء السائل لهذيب المسائل، وتعرض الشيخ زروق (ت. 899هـ) بدوره للموضوع في قواعده وعُدته ملخصاً للأجوبة السابقة ومدلياً بأرائه.

ونعرض - في ما يلي - ملخصاً لكل جواب من تلك الأجوبة:

1.1 - جواب القباب

يتلخص رد القباب في النقاط الآتية:

- استعظام أمر السؤال الموجه إليه لأنه سؤال بالله.
- التبري من معرفة مصطلحات الصوفية وعلومهم ومقاصدهم، فهو لم يسبق له أن أخذ النفس بالتزام طريقهم أو صحب مشايخهم.
- التصوف لا يكفي فيه التعلم من غير ذوق، ولا المقال دون اتصاف وتحقق بالأحوال.
- استحسان ما احتج به القائلون بأنه لا بد في الطريق من شيخ، «وليس فوق ما احتجوا به من حجة».
- الرد على القائل بعثية الكتب إن لم تكن للاتباع، وذلك بأن شبهها القباب بكتب الطب والفقه والنحو التي لا تغني عن «مجالسة أهل تلك الفنون بلا رحلة ولا تدلل بين أيدي الرجال»، ثم ضرب أمثلة لمن اقتصر فيها على الكتب دون شيخ فصارت ضحكة.
- كتب التصوف أشد غموضاً من غيرها، وأكثر اصطلاحاتهم غير مصرح بها لأنها رموز أو كنايات، فالخوف فيها أعظم لأن الخطأ في كثير منها ضلال وكفر، فلا بد إذن لخوضها من شيخ.

- كتب القوم مشتملة على فنين: الأول الأحوال والمقامات وكيفية الاتصاف بها ومدافعة الخواطر النفسية والعوارض الخارجية القاطعة عن ذلك الاتصاف؛ والثاني معرفة قوام المعاملة، وذلك بالتعرف على عيوب النفس وكيفية مداواة عللها. وهذا الفن الثاني واجب عيني وأمره بَيِّن «فمن وجد شيئا يهديه سبيله فليلزمه، ومن لا فلا بد له من هذه الكتب»؛ وأما الفن الأول فلا بد فيه من دليل يدل المسالك على الطريق التي ليست إلا طريق ربح، وهي مخوفة وغير محتمة على الجميع.
- ضرورة الاشتغال بالفن الثاني، ويتعجب القباب ممن يبحث عن المقامات والأحوال قبل مطالبة النفس بتصحيح المعاملات، ثم يعدد أنواع الفضائل التي يجب التحلي بها والردائل التي ينبغي التخلي عنها.
- التمثيل بابن عاشر الذي انقطع عن الناس وهو يقول: إنما أشتغل بالفرض⁽¹⁾؛ وبأبي محمد الفشتالي الذي كان يشير على من أراد التوبة بالفقيه أبي محمد صالح وبكتب الفقه التي تولت أمر التوبة، وبالاستغناء عن شيخ آخر لما وراء التوبة لأن الذي وراءها غاية لا تدرك.
- تمنى القباب أن يقيض الله رجالا يلخصون كتاب الإحياء لأنه جمع من العلوم المحتاج إليها ما لا يوجد في غيره، لا سيما الدواخل والشواغل المفسدة للمعاملات، ومعرفة عيوب النفس وكيفية مداواتها، لكن الأحاديث الضعيفة مضرة بالجاهل، أما الخوض في علم المكاشفة فإنها لا تضر العامة لأنهم في معزل عن فهمها⁽²⁾.

2.1- جواب ابن عباد

نلخص رده في النقاط التالية:

- «الشيخ في سلوك طرق التصوف على الجملة أمر لازم لا يسع أحدا إنكاره».
- الشيوخ نوعان: شيخ تعليم وتربية وشيخ تعليم بلا تربية؛ فشيخ التربية ليس ضروريا لكل سالك، لا يحتاج إليه إلا بليد الذهن مستعصي النفس، أما العاقل

(1)- أمثال ابن عاشر يجتهدون في أن يكون كل عمل يقومون به فرضا، عبادة كان أو عادة، وذلك بتنمية النية وإخلاصها لله.

(2)- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، 11/ 117-231.

منقاد النفس فتقيده بالشيخ المربي أولى: وأما شيخ التعليم الذي يلقي إلى السالك ما يستقيم به العمل فهو لازم لكل سالك، «إلا أنه قد لا يكمل كما يكمل من تقيد بالشيخ المربي».

- عدم اشتراط المتقدمين في كتبهم لشيخ التربية، واعتماد شيخ التعليم، فانتهج أكثر السالكن اقتباس العلوم واستصلاح الأحوال بطريق الصحة والمواخاة.
- الاستفادة من كتب التصوف تحتاج إلى شيخ معتمد أو ممن يوثق به في الإرشاد يبين أن مؤلفها من أهل العلم والمعرفة وممن يصح الاقتداء بهم.
- تعذر وجود شيخ التربية وشيخ التعليم في زمن ابن عباد وكذا المرید الصادق.
- الشيخ من منح الله تعالى وهداياه للعبد المرید إذا صدقت همته في السلوك.
- الأفضل هو «الاشتغال بالعمل مع انتظار الشيخ» والالتزام بالصدق في القصد وحمل النفس على العمل بمقتضى حال التصوف.
- حال التصوف أثره من الله تعالى وتخصيص لبعض عباداه وعناية بهم، والحق سبحانه هو المتولي لمن اختصه به من غير أن يكله إلى طلب أو بحث، ولولا ذلك لم يطلبه.
- على المرید أن يعي نعم الله عليه بدءاً، فيفر من نفسه إليه ولا يتعلق بسبب يتغيره للوصول إليه، وتلك هي الإنابة.
- بالإضافة إلى الأعمال القلبية، على المرید أن يتخلى عن كل ما يشغله عن الله تعالى من مخالطة الناس وممارسة العلوم والرسوم التي أكب الناس عليها، بعد تحصيل ما يحتاج إليه منها والانسلاخ من حب الرئاسة، ثم أن يجتهد في عمل من أعمال أهل السلوك.
- على المرید أن يواظب على مطالعة كتب التصوف بعد الاستخارة عليها والرجاء إلى الله أن يفتح له في فهمها، ويستعين على ذلك بمن له عقل تام ومحبة للقوم.
- النفس لا تجاهد بالنفس وإنما تجاهد بالله، وبهذه المجاهدة لا يوجد في الطريق قاطع ولا مانع لوجود حفظ الله وتأييده للمرید.
- إذا حمل المرید نفسه على اتباع المأمورات واجتناب المنهيات، وفارق مألوفاته ومعتاداته من غير إفراط ولا تفريط، وأناب إلى الله باطنًا وظاهرًا في كل حال واعتمد

عليه وحده دون عقله وحده، فقد يقبض الله تعالى أثناء ذلك شيخا ربانيا يُرقِّيه بهمه في أسرع وقت، وقد يغنيه عنه ولا يحوجه إلى أحد⁽¹⁾.

- ونجد في جواب ابن عباد الذي ضمّنه صاحب المعيار كتابه بعض الزيادات فضلا عن اختلاف ترتيب الفقرات، ونثبت فيما يلي تلخيصا لتلك الزيادات.
- نفى ابن عباد أهليته للكلام في التصوف وعدم استحسانه ذلك من نفسه لكونه لم يأخذ فيه مع من له ذوق وتحقق من أهله، وإنما اشتغل بمطالعة بعض كتبهم، فهو خائف من وقوع الزلل والخطأ.
- في كلامه عن الصوفية بما يقتضيه السؤال، «وهو غاية البعد ونهاية الأجنبية منهم في النسبة» سوء أدب معهم.
- صعوبة إخلاص النية في الخوض في الموضوع، إذ غايته أن يكون تعليما لجاهل بأمر غير واجب في ظاهر الشرع، ولا يصح ذلك إلا لمن فرغ من تأديب نفسه.
- الشيخ في طريق الله بمنزلة الدليل على الطريق المحسوسة، وقد قيل: من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه.
- يلزم المرید أن يعرض على شيخ التربية ما يستفيدة من شيخ التعليم ومن الكتاب ولا يعمل بشيء من ذلك إلا بإذنه.
- يشترط في شيخ التربية أن يكون منفردا بالتربية للسالك، ولا يشترط في شيخ التعليم الانفراد.
- إذا كانت مسألة الشيخ وهي من مبادئ تصوّر وجه السلوك قد استشكل أمرها، فكيف يكون الحال في نفس السلوك ومداواة ما يعرض فيه من الآفات والعلل؟
- إذا افترض أن شخصا حاول سلوك الطريق واجتهد في الأعمال ولم تظهر له بارقة من نور فليعلم أنه لم يؤهل لهذه الطريق، وليكن حاله حال عامة الأفراد في الاقتصار على ظاهر الشرع.
- مفهوم "الجبر" لا يتصور إلا في عالم الحجاب والفرق، حيث يتصور وجود الجابر والمجبور عليه وما به يقع الجبر، وهو في هذا العلم باطل قطعا لأن لسان الشرع

(1)- ابن عباد، الرسائل الصغرى، 130 - 140.

أثبت الاختيار والكسب للعبد، وأما في حضرة الجمع وشهود الأحذية فلا يُتصور وجود الجبر.

- المعتمدون على الكتب غالطون لأنهم لم يصححوا قصدهم من جهة، ولأنهم استعملوا في سلوكهم أشياء ليست من شأن سالكي هذا الطريق بلا شيخ مرب، وهي المجاهدات التي هوتها أنفسهم دون متابعة الشرع في التوسط.
- المعتمدون على الشيخ غالطون أيضا لأنهم قصرُوا الأمر عليه دون شيخ التعليم، ولأنهم ألزموا خصوصهم طلبه وفي هذا الطلب تضییع الأوقات⁽¹⁾.

3.1- جواب الشاطبي

لما كان أبو إسحاق هو المستفتي في المسألة، فإننا لا نتوقع منه إجابة ولا فتوى فيها، كما أنه لم يكن من بين المتناظرين حولها، ومع ذلك فقد كان ذا عناية كبيرة بشأن التصوف تفوق عناية بعض من استفتاهم كالقبا، خصوصا في كتابيه الشهيرين الموافقات والاعتصام، حتى إنه وعد في هذا الأخير إن فسح الله له في العمر ويسر له الأسباب أن يلخص «في طريقة القوم أنموذجا يُستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»⁽²⁾. وفيما يتعلق بموضوع الاستفتاء فإننا نستشف رأي الشاطبي فيه من خلال كتابيه المذكورين: فمن مقدماته للعلوم الشرعية ومقاصدها نجد في الموافقات⁽³⁾:

- أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل.
- أن من أنفع طريق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام.
- أنه لا بد من معلم للعلوم المكتسبة نظرية كانت أو عملية.
- أن علامات العالم المتحقق بالعلم ثلاث هي:
- أن يكون عاملا بما يعلم.
- أن يكون ممن رآه الشيوخ في ذلك العلم.

(1)- الونشريسي، المعيار، 12/ 293 - 307.

(2)- أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، الكتب الثقافية، بيروت، 1996، 1/ 60.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 1/ 91 - 97.

«الافتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه» كافتداء الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصحابة

أما طرق أخذ العلم عن أهله، عند الشاطبي، فاثنتان:

- إحداهما المشافهة وهي أنفع الطريقين وأسلمهما لخاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، فيفهم المتعلم في حضرة معلمه ما كان أشكل عليه إما بأسباب عادية أو «بأمر غير معتاد، يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدي المعلم، ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلقي إليه»، ويمثل الشاطبي بما كان يقع لحنظلة حين يفارق النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾، وبما وقع للصحابة عندما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد «أنكروا أنفسهم»، وأرجع المؤلف قول عمر بن الخطاب «وافقت ربي في ثلاث» إلى فوائد مجالسة العلماء «إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم وتأديهم معه واقتدائهم به»⁽²⁾.
- ثانية الطريقين: مطالعة كتب المصنفين، وهو نافع ولكن بشرطين، الأول: الرجوع إلى العلماء لتعريف المتعلم اصطلاحات العلم ومقاصده، وذلك بالمشافهة؛ والثاني: تحري كتب المتقدمين من أهل العلم لأنهم أكثر تثبتاً وجمعاً ورسوخاً من المتأخرين⁽³⁾.

فإذا كانت هذه حال المتعلم للعلوم الظاهرة التي يمكن حصول العلم بها دون معلم، فكيف بعلم الباطن التي هي جلّ علم التصوف إن لم تكن كله؟

وحينما يرجع الإمام الشاطبي إلى المتقدمين لاستكناه أمر التصوف لأنه «أمر مجمل عند المتأخرين»، يجد للفظه عندهم معنيين:

- الأول: «التخلق بكل خلق سني والتجرد عن كل خلق دني».
- الثاني: «الفناء عن نفسه والبقاء لربه».

(1)- «فقد شكّا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها، فإذا فارقوا مجلسه زال عنهم ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتهم». الشاطبي، الموافقات 1/ 96.

(2)- م.ن. 1/ 96.

(3)- م.ن. 1/ 97.

وهما يعودان في التحقيق إلى معنى واحد، يطلق أولها على البداية التي تشمل التكليف ولا يلزمها حال وإنما هي اتصاف الظاهر، وثانيهما على النهاية التي هي نتيجة يلزمها حال وهو اتصاف الباطن. وقد لا يحتاج المعنى الأول إلى شيخ مرب لأن أصوله في الكتاب والسنة ظاهرة كما أن الكلام فيه ليس بدعة لأن فروع الأخلاق الظاهرة والباطنة بمثابة فروع الفقه، فالجميع يرجع إلى أصول شرعية. ولكن المعنى الثاني يحتاج مراده إلى شيخ مرب يرجع إليه عند العوارض الطارئة إذا دخل عليه نور التوحيد الوجداني، فيعرف الشيخ مناط النازلة بفراسته في السالك بحسبه وبحسب العارض «فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده عن عرض فيه عارض» سواء عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية، أو عند الحاجة إلى التفريق في الخوارق بين ما هو رباني وما هو نفساني وما هو شيطاني. أو عند التعلق بالعلوم الغيبية التي يشتغل بها الفلاسفة: إذ على المريد أن يتصف بالإخلاص التام بالتوجه الصادق وتجريد التوحيد عن الالتفات إلى الأغيار وقطع أطماع النفس وإن دقت لتحقيق الفناء، «وهذا نوع من الفقه المتعلق بأهواء النفوس، ولا يعد من البدع لدخوله تحت جنس الفقه، لأنه وإن دق راجع إلى ما جلت من الفقه، ودقته وجلته إضافيان والحقيقة واحدة»⁽¹⁾.

4.1- جواب ابن خلدون

وقف ابن خلدون على نص الاستفتاء الذي أرسل من الأندلس إلى بعض علماء فاس، وفيه طلب «كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني من الكتب الموضوعة لأهله... أم لا بد من شيخ يُبين دلالته ويُحذّر غوائله. ويميّز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله»⁽²⁾، كما اطلع ابن خلدون على المناظرة التي جرت بين المريدين في هذا الموضوع، فأراد كشف القناع عن محل النزاع، فألف كتاباً بسط فيه القول في أكثر مباحث التصوف، ثم تعرّض لتفصيل الجواب عن المسألة الباعثة على التأليف الذي سماه شفاء السائل لتهديب المسائل، وما يعيننا في هذا السياق هو أن نلخص جوابه الذي بناه على تقسيم المجاهدات إلى ثلاث: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة الكشف.

(1)- الشاطبي، الاعتصام، 1/ 140-143.

(2)- ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تحق. محمد بن تاويت الطنجي، إسطنبول، 1957، 3-4.

- فمجاهدة التقوى التي هي الوقوف عند حدود الله ورعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن، وهي فرض عين على كل مكلف، «لا يضطر فيها إلى الشيخ، إنما يكفي فيها معرفة أحكام الله وحدوده، أخذت من كتاب أولقنت من معلم»، والاقتداء بشيخ يبين لصاحب هذه المجاهدة صور الأفعال هو من شروط الكمال، لأن الاستناد إلى الحس في الاتباع أكمل من الاستناد إلى النقل والخبر⁽¹⁾.
- ومجاهدة الاستقامة هي تقويم النفس بعلاج أدوائها وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تكون على الصراط المستقيم الذي هو أدب القرآن والنبوة، وذلك طلباً للفوز بالدرجات العلى، وهي مشروعة في حق الأمة وفرض عين في حق الأنبياء، فإنها «محتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خلق النفس وخفاء تلونات القلب وصعوبة علاجها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين، فإذا يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة، ولا ينتهي ذلك إلى حد الوجوب والاضطرار»⁽²⁾.
- أما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي تحصل للمريد بعد محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة، والتوجه إلى مطالعة الحضرة الربانية من أجل انكشاف الحجاب وظهور أسرار العوالم الروحانية وملوكوت السموات والأرض، فإنها «محظورة حظر الكراهية أو تزيد»، «وهي مفتقرة إلى المعلم المربي، وهو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره»⁽³⁾.

5.1- جواب الشيخ زروق

ساهم زروق في بعض قواعده بتلخيص مفصل لما تقدمه من الآراء في الخلاف حول ضرورة الشيخ أو الاكتفاء بالكتب، وقد رأى الأجوبة السابقة عليه نسبة صدرت من كل مجيب «على حسب فتحه» وأنها تدور على ثلاثة:

(1)- م.ن. 34 و39 و47 و49 و71 و72.

(2)- م.ن. 35 و47 و50 و73. ولا نرى أن التقوى تتم للعبد دون استقامة، لذا يصعب أن تتفق مع المؤلف في أن الاستقامة ليست بفرض عين.

(3)- م.ن. 39 و43 و47 و50 و52 و73 و79. يذكر ابن خلدون (ص 54) أن مجاهدة التقوى هي التي كانت مخصصة باسم التصوف، ثم لما دعت القوم «همهم إلى منازل الأبرار ومقامات الصديقين عكفوا على مجاهدة الاستقامة. ومن نزح منهم إلى السعادة الكبرى طلب مجاهدة الكشف، فغلب استعمالهم التصوف في هاتين المجاهدين» فكانه ينفى عن الصدر الأول وأوائل الصوفية تلك المنازل والمقامات، وكأنه ليس منهم من عرف الكشف والمشاهدة، وهذا غير صحيح.

- تنوع المشايخ إلى : شيخ تعليم تكفي عنه الكتب للبيب؛ وشيخ تربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل؛ وشيخ ترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك.
- حال الطالب: فالبليد لا بد له من شيخ؛ والبيب يكفيه الكتاب في تربيته «لكنه لا يسلم من رعونة نفسه وإن وصل، لا ابتلاء العبد بروية نفسه».
- المجاهدات: فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ؛ والاستقامة تحتاج إلى شيخ لتمييز الأصلح، وقد يكتفي اللبيب بالكتب، والكشف والترقي لا بد فيها من شيخ⁽¹⁾.

وقد لخص الشيخ زروق هذه القواعد من الإجابات السابقة عليه⁽²⁾، ويمكن أن نستقرئ آراءه المؤيدة لضرورة الشيخ المري من قواعد أخرى، فهو يقرر أن «فتح كل أحد ونوره على حسب فتح متبوعه ونوره»، وتصل أهمية المتبوع إلى أن من أخذ علم حاله «عن نصوص الكتاب والسنة ففتحته ونوره تام، ولكن فاته نور الاقتداء وفتحه»⁽³⁾؛ كما يؤكد أن «أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم»⁽⁴⁾، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (العنكبوت، 49) وقوله: ﴿وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان، 15)، كما يستشهد باتباع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم واتباع تابعيهم إياهم وهكذا؛ ويستدل على «الإفادة بالهمة والحال» بحديث أنس: «ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه عليه الصلاة والسلام حتى أنكرنا قلوبنا»⁽⁵⁾؛ ثم إنه حينما يتحدث عن الرياضة التي هي «اختصاص عمل التصوف» في تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها، يذكر أنه يتعذر تطبيق بعض ما في رسالة القشيري مثلاً دون «أخ بصير صالح أو شيخ محقق ناصح»؛ ويحذر غير المقتدي بالشيخ في طريق السلوك من أنه حتى «إن وقعت السلامة فيها فالسلامة من الدعوى معها متعذرة، لنظر صاحبها لنفسه، وهو أمر لا يمكن دفعه إلا بشيخ»⁽⁶⁾؛ ويحتاج الصوفي كذلك إلى المتمكن أو الفقيه الصالح حتى في معاملة الخلق، لأنه إن أهملها «وصرف وجهه لنحو الحق دون

(1)- زروق، قواعد، 51 - 52.

(2)- زروق، عدة المرید الصادق، 147 - 148.

(3)- زروق، قواعد، 35 - 36.

(4)- م.ن. 49.

(5)- وعقب بأن أنسا «أبان أن رؤية شخصه الكريم كانت نافعة لهم في قلوبهم إذ من تحقق بحالة لم يخل حاضره منها، فلذلك أمر بصحبة الصالحين ونهى عن صحبة الفاسقين». م.ن. 49؛ عدة المرید، 121 - 122.

(6)- زروق، قواعد، 53 - 54.

نظر لسنته في عبادته، فلا بد له من غلط في أعماله أو شطح في أحواله أو وقوع طامة في أقواله، فلما هلك أو أهلك أو كانا معا جارين عليه»⁽¹⁾.

وقد فرق الشيخ زروق في عُدّة المرید الصادق بين ثلاثة أنواع من المشايخ وهم: شيخ التعليم وشيخ التربية وشيخ الترقية. واشترط في الأول العلم الصحيح واللسان الفصيح والعقل الرجيح؛ وفي الثاني معرفة النفوس ومعرفة العلاقة بين الشرع والطبيعة الإنسانية ثم معرفة كيفية التعامل مع هذه الطبيعة؛ أما الثالث (شيخ الترقية) فعلاماته أن تكون رؤيته سببا في زيادة العمل، وأن يكون خطابه تنمية للحال، ومخالطته «مثيرة للأنوار في بساط الكمال»، ويستشهد زروق برجلين عباد يقول فيه عن هذا الشيخ:

مقاله وحاله سيان ما دعوا إلا إلى الرحمن
أنواره دائمة السراية تقيك وقد حفت بك الرعاية

ويستدل المؤلف على كل شيخ، فدلّيل شيخ التعليم من الواقع وهو أنه لا علم إلا بتعلم و«لا تعلم إلا من مُعَلِّم»؛ ودلّيل شيخ التربية قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان، 15)؛ أما دلّيل شيخ الترقية فقول أنس رضي الله عنه: «ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه صلى الله عليه وسلم حتى وجدنا النقص في قلوبنا» ويستنتج الشيخ زروق من هذا الحديث فائدة من كانت له وراثه نبوية وتأثيره فيمن يراه؛ غير أن الشيخ يؤكد على أن «الانتفاع بحسب النية على قدر الهمة لا مجردا عن القصد» وأنه قد لا يعوز وجود الدالين على الله ولكن يعوز وجود الصديق في طلبهم، والاضطرار إلى من يوصل إلى الله تعالى اضطرار الظمآن إلى الماء البارد؛ ثم إنه يسترسل في أوصاف هذا الشيخ وتأثيره في المرید الصادق، ومنها: «سريان نورانية الشيخ في نورانيته، وانبساط حقيقته على عوالم ظلمته، فلا يبقى منه شيء إلا دخله منه محبة وإجلال»؛ وتبعا لصديق الطلب عند المرید يكون الانتفاع بالشيخ، وينتفي هذا الانتفاع بانتفاء الاعتقاد والتصديق، وقد يقع الضرر في هذه الحالة⁽²⁾.

وقد نجد أن بعض الصوفية اهتموا ببعض كتب التصوف قراءة وعملا بما تضمنته، فمحمد بن إسماعيل الهواري (ت. 581 هـ) نسخ كتاب الإحياء فعمل به واستعمل ما فيه من الأذكار والأدعية والأوراد؛ وأحمد بن عاشر (ت. 765 هـ) اتخذ ذلك الكتاب نفسه إماما جعله بين عينيه واتباع ما فيه بجد واجتهاد وصديق وانقياد؛ وقال أبو مدين الغوث

(1)-م.ن. 152.

(2)-زروق، عدة المرید، 118-125.

إنه رأى مَنْ قَطَعَ العقبات السبع المذكورة في كتاب منهاج العابدين في سبعين عاما ومن قطعها في ساعة واحدة⁽¹⁾؛ ويذكر صاحب المنهاج الواضح أن من شيوخ أبي محمد صالح (ت. 631هـ) أبا حامد الغزالي ثم أبا طالب المكي وأبا القاسم الجنيد وأبا محفوظ الكرخي وابن نصر الطائي والعجمي والحسن البصري (أي كتب هؤلاء)، وأنه رأى رؤيا منامية توجهه إلى رسالة القشيري وحقائق السلمي ومنهاج العابدين وغيرها⁽²⁾؛ أما أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري (ت. 746هـ) فقد كان له معرفة بالتربية وفيه وسلوك في معاني قصيدة نظم السلوك لابن الفارض⁽³⁾؛ ويذكر صاحب الممتع عن شيوخه محمد بن محمد بن عبد الله مَغْن (ت. 1062هـ) أن طريقه هي طريقة الشيخ ابن عباد الرندي في رسائله. وأنه كان يقول أحيانا: طريقنا حلاجية⁽⁴⁾.

أما عن اتخاذ بعض المؤلفات وسيلة للتسليك فمن ذلك أن الشيخ أبا فارس عبد العزيز التتبع (ت. 914هـ) كان يربي أصحابه بالمباحث الأصلية للشيخ العارف ابن البنا السرقسطي؛ وكان سيدي أبو محمد عبد الله الغزواني (ت. 935هـ) يربي أصحابه بقصيدة الشيخ الشريشي «أنوار السرائر وسرائر الأنوار»⁽⁵⁾. ومن المعلوم أن أكثر الطرق المتأخرة استعملت حكم ابن عطاء الله في الاسترشاد والتدارس كما تقدم عن سيدي يوسف الفاسي وغيره. وفي هذا الأسلوب جمع بين تربية الشيخ والاسترشاد ببعض الكتب التي يُعَيِّنُها لمريديه. وبعدها تقدم، تجدر الإشارة إلى أمرين:

أولهما أن الذين استعملوا كتب التصوف ممن ذكرنا أنفأ لم يستعملوها وهم خالون من العلم والعمل وصدق الطلب، بل إن أغلبهم استعملها بعد الرسوخ في طرق القوم، فكان ذلك الاستعمال إما للاستئناس أو الاستدلال أو توظيف نصوصها لتربية المريدين. علماً بأن أولئك الشيوخ لم يستعملوا من الكتب إلا ما كان للتوجيه السلوكي.

وثاني الأمرين أن مؤلفي تلك الكتب صحبوا شيوخا في التصوف وكان لهم أيضا أصحاب ومريدون، فلم تكن مؤلفاتهم إلا نتيجة لتلك الصحبة، وفي الوقت نفسه كانت توجهيا لأصحابهم ومريديهم ومعالجة لبعض الآفات النفسية والاجتماعية كذلك.

(1) - ابن الزيات، م.س. 270؛ ابن قنفذ، م.س. 9 و30.

(2) - الماجري، م.س. 248.

(3) - ابن قنفذ، م.س. 48.

(4) - محمد المهدي القامي، م.س. 173 - 175.

(5) - ابن عسكر، م.س. 98.

2- بذور السلوك الصوفي بالمغرب

لا تسعف إلا الشذرات المتفرقة بمعرفة المناهج السلوكية الأولى الواردة من المشرق إلى المغرب، لكن ما تتواتره المصادر على قلتها أن السلوك الصوفي بالمغرب مأخوذ من المشرق. وأن مسالكه إلى المغرب متعددة، والأمران معا منطقيان وطبيعيان بحكم أن مصدر الدعوة الإسلامية هو الشرق، وأن صلة المغرب بالمشرق بقيت مستمرة على جميع المستويات أخذاً وعطاء كما تقدم القول؛ وما يستفاد ممن أَرخ للمدارس الصوفية أنها بدأت تتأسس بالمغرب في القرن الخامس الهجري. وقد لا يكون الولي الصالح محمد بن سعدون القيرواني دفين اغمات (ت. 485 هـ) ناقلاً لغير الكتب الصوفية من المشرق؛ أو الورع الزاهد عبد العزيز التونسي (ت. 486 هـ) مُدرّساً للفقه أو ناصحاً بقراءة بعض كتب المحاسبي، وحسب؛ ولكن أبا جبل يعلى من أهل فاس (ت. 503 هـ) تتلمذ بمصر لأبي الفضل عبد الله الجوهرى، وكان أبو جبل هذا إذا انتهى من عمله بالجزارة أقام في المسجد متنفلاً إلى أن يصلي العصر ثم يجلس إلى "حلقة الذكر" والفقه إلى أن يصلي المغرب؛ كما أن عبد الجليل بن ويحelan (ت. 541 هـ) أخذ الطريق الصوفي عن الجوهرى أيضاً بالسند المتصل إلى الجنيد أو السقطي ثم إلى أبي ذر الغفاري⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن صالح بن حرزهم وابن أخيه علياً (ت. 559 هـ) كانا من أسباب انتقال المدرسة الغزالية إلى المغرب؛ كما أن أبا شعيب السارية (ت. 561 هـ) أدخل الطريقة القادرية إلى هذا البلد، وقد تتلمذ له أبو مدين الغوث بعد أن لقي مولاي عبد القادر الجيلالي، وأخذ الغزالية كذلك عن سيدي علي بن حرزهم⁽²⁾. وأبو مدين هو أحد شيوخ العارف الكبير مولاي عبد السلام بن مشيش (ت. 625 هـ) الذي عنه تفرعت الشاذلية لتعود إلى موطنها الأول بموازاة مع القادرية؛ غير أننا نعثر في ترجمة الشيخ علي بن حرزهم على ذكر لرابطة في مكان خال بها فئة تذكروا الله وتصلي وتبكي وتُرشد من مَرَّ بها إلى العبادة، وتظهر على أفرادها كرامات، فيدل ذلك على وجود نشاط صوفي جماعي في ذلك العهد⁽³⁾. وعندما نستقرئ تراجم الصوفية الأوائل بالمغرب فإننا نجد

(1)- ابن الزيات، م.س. 83-84 و 92-93 و 101-102 و 164 و (ت. 225).

(2)- محمد بن عيشون الشراط، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق: زهراء النظام، كلية الآداب، الرباط، 1997، 82؛ غلال الفاسي، م.س. 74؛ ويذكر أن أحمد القادري صاحب نسيمات الأمل أخذ الطريقة القادرية على علماء مصر، ينعبد الله، م.س. 137/1.

(3)- ابن الزيات، م.س. 172.

الكثير منهم اتصل بعلماء المشرق وفضلاته⁽¹⁾، كما أننا حينما نستعرض سند المشايخ الأولين للطرق الصوفية بالمغرب نجده يرتقي إلى أصول شرقية وإن كان انبثاق بعضها من المغرب كالشاذلية والرفاعية وغيرهما⁽²⁾، ومن أشهر الطرق الصوفية الوافدة من الشرق القادرية والرفاعية والشاذلية والمهرووردية والخلوتية⁽³⁾. وقد بلغت منزلة النماذج الصوفية المشرقية عند المغاربة أن أخذوا يستعيرون أسماءهم لوصف مشايخ المغرب، ف قيل في الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي (ت. 963هـ) إنه «جنيدي هذا الزمان» كما قيل فيه أيضا: «هو غزالي هذا الزمان»⁽⁴⁾؛ ونقل عن سيدي عبد الرحمن المجذوب أنه كان يقول عن سيدي يوسف الفامي إنه غزالي عصره. ولم يقف الأمر عند هذا التشبيه بل تجاوزه أحيانا إلى تقليد نمط الرباطات المشرقية في البناء كما هو الشأن في تصميم رباط أبي محمد صالح بأسفي.

وإذا كان أبو سالم العياشي (ت. 1090هـ) قد نظم قصيدة طويلة في شيوخه الصوفية من المشاركة والمغاربة وكان الحسن اليوسي قد مدح شيخه محمد بن ناصر بقصيدة مشهورة عارض بها دالية البوصيري في أبي الحسن الشاذلي والمرسي، فإن ذلك لا يعني أن المغاربة قد منحوا المشاركة في مدح الأشياخ كما رأى الأستاذ بنبعد الله، فالأمر هنا محبة لا تقليد⁽⁵⁾. وقد استمر تواصل رجال التصوف وطرقهم في السلوك بين المغرب والمشرق عبر العصور وتجدد في العصر العلوي، خصوصا إبان حكم سيدي محمد بن عبد الله ومن بعده؛ ففي رحلة أبي سالم العياشي مثلا ومن ترجم لهم نماذج لاستمرار ذلك التواصل؛ وكذا في الرحلة العلمية لعبد المجيد الزبادي (ت. 1163هـ)؛ وتداول محمد بن عبد السلام بناني (ت. 1163هـ) قبل أن يقبل بكليته على التصوف؛ كما أن

(1)- منهم أبو الصبر أيوب الفهري (ت. 609هـ) وأبو زكرياء يحيى الزواوي (ت. 611هـ) وأبو محمد المجاري دفين مصر. ابن الزيات، م.س. 415 - 416 و 428؛ ابن قنفذ، م.س. 35 - 36.

(2)- أحمد الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقق. على الجاوي، كلية الآداب، أكادير، 1996، 30، 80 و 111 - 285 و 413؛ ابن عيشون، م.س. 79 - 85.

(3)- ممن أخذ الطريقة الخلوتية من المغاربة عن شيوخها بمصر محمد بن يونس السريفي وعبد الوهاب التازي، وأما من نشرها بالمغرب فهو أحمد بن عمر الصقلي. سليمان الحوات الروضة المقصودة، تحقق. عبد العزيز تيلاني، مؤسسة ابن سودة، فاس، 1994، 2 / 565؛ بنعيد الله، م.س. 1 / 141.

(4)- ابن عمكر، م.س. 8.

(5)- بنعيد الله، م.س. 1 / 142؛ د. محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشد الحديثة، البيضاء، 1977، 92.

في ترجمة التاوودي بن سودة (ت.1209هـ) ما يؤكد الأخذ والعطاء للذين لم ينقطعوا بين شرق العالم الإسلامي وغربه⁽¹⁾.

ويستمر الحال في القرن الثالث عشر الهجري إذ نجد من نماذج الصوفية الذي تفاعلوا مع أشباههم المشاركة آنثذ عبد القادر بن أبي جيدة الفاسي (ت.1213هـ) الذي حج مرتين ولقي جماعة من العلماء والصوفية أخذ عنهم وأخذوا عنه، وقد أخذ الطريقة النقشبندية من مصر عن أحد المغاربة⁽²⁾.

3- الحالة الصوفية بتطوان

يذكر بعض المؤرخين أن ظهور الطرق الصوفية بتطوان كان منذ القرن الحادي عشر الهجري، فكان بالنسبة لأهل هذه المدينة حدثا دينيا واجتماعيا جديدا وطريفا ما لبث أن استقطب جميع الناس الذين دخلوا في التصوف أفواجا.

وعلى الرغم من قول المؤرخ محمد داود أن التصوف انتشر فيما بين العوام خصوصا لكونهم الأغلبية الساحقة في الأمة⁽³⁾، إلا أنه هونفسه يترجم لعدد من العلماء الكبار الذين كانوا أتباعا لتلك الطرق منذ ظهورها في تطوان: فممن ترجم لهم من أنصار الطريقة الفاسية مثلا، أصحاب الشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي، من العلماء العاملين والعارفين: العلامة أبو العباس أحمد بن يوسف الزياتي والشيخ العارف محمد أنوار والشيخ أبو عبد الله السمعاني والشيخ أبو العباس أحمد البربري؛ ومن الصوفية الشاذليين يذكر كذلك الشيخ العارف علي بن مسعود الجعيدي؛ ومن أتباع الطريقة الناصرية بتطوان العلامة الشيخ سيدي علي بركة وغيره⁽⁴⁾. كما انتشرت بهذه المدينة الطريقة الوزانية والطريقة الرسونية وكذلك العيساوية والحمدوشية، وكان لكل من هذه الطرق أتباع.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثالث عشر الهجري، وجدنا كثيرا من النماذج الذين عاصروا الإمام ابن عجيبة أو درس عليهم، قد جمعوا بين العلم والصلاح والولاية، من أمثال

(1)- الأخضر، م.س. 90 و246-247 و253 و322 و327.

(2)- وهو مولاي ادرس الدباغ الذي أخذ أخوه الطريق أولا عن أبي جيدة قبل أن يقتل لمولاي العربي الدرقاوي. علال الفاسي، م.س. 55-57.

(3)- محمد داود، م.س. 1/305-306.

(4)- م.ن. 315-363.

سيدي عبد الله الحاج الذي عرّفه محمد داود بأنه «الشيخ الجليل الولي الصالح صاحب الكرامات»: ومنهم الفقيه القاضي عبد السلام بن قريش الذي قال عنه الرهوني إنه كان فقيها متواضعا خاشعا حسن الأخلاق ذاكرة لله تعالى: «ومنهم الفقيه أحمد الرشا الذي ترجم له السكيري ووصفه بالعالم العلامة وأنه «كان يضرب به المثل في العلم والزهد»...، ولم يكتف الرهوني بما وصفه به ابن عجيبة بل زاد قائلا إنه كان من أهل الخير والصالح والصلابة في الدين»: ومنهم سيدي بوسلهام وهو «معدود من صلحاء تطوان، وله ضريح مشهور»: ومنهم الفقيه الخير السيد محمد بن علي الورزازي الذي وصفه تلامذته بكونه «العلامة القدوة الزاهد الورع المدرس المشارك»، كما ترجم له تلميذه ابن عجيبة كذلك؛ ومنهم سيدي محمد بن كيران، وقد ترجم له السكيري والرهوني الذي وصفه بالولي الصالح: «ومن عاصريهم ابن عجيبة كذلك «الشيخ العارف بالله تعالى سيدي علي بن محمدا بن علي بن ريسون»⁽¹⁾.

أما ظروف الصلاح والولاية التي اكتنفت حياة ابن عجيبة منذ نشأته وحتى قبلها فوافرة؛ فبالإضافة إلى شرف نسبه النبوي الذي لم يأل جهداً في إثباته بالشهادات والشواهد المتعددة، وإن عَقِبَ على ذلك بقوله: «وبعد هذا فحسب المرء دينه وشرفه تقواه»⁽²⁾، فقد كان أبوه «يأتي بحزمة [من الحطب] يبيت يقرأ عليها القرآن»، وكانت جدته لأمه التي كتب عنها «وهي في قيد الحياة متعبدة ناسكة شديدة الخوف من الله تعالى» تعمر جل أوقاتها بذكر الله، فكانت تحافظ على قراءة الوظيفة الزروقية بكرة وعشية، وعلى قراءة الصلاة المشيشية وأوراد آخر، وإلى جانب ذلك كانت حريصة على فعل الخير متخلقة بالجود والكرم والحلم والشفقة والرحمة على جميع الخلق تؤثر على نفسها وتعطي»⁽³⁾.

وأما من صحيحهم ابن عجيبة أو تلقى منهم فقد عُرِفوا جميعا بالصلاح والاستقامة بدءا بجده المهدي الذي وصفه ابن عجيبة بـ «عمدة» أشياخه في قراءة القرآن «وكان رجلا صالحا صموتا خلويا مغفلا عن أمور الدنيا لا تجده إلا وحده تاليا أو مصليا أو مشتغلا بما يعنيه»: وقد وُصف بالصلاح كذلك من قرأ عليهم، كالفقيه عبد الرحمن

(1)- محمد داود، م.س. 185/6 - 261.

(2)- م.ن. 17 - 19؛ وذلك الحرص على إثبات الشرف هو شعور بالمسؤولية الأخلاقية التي تلزمه باتباع سنة جده، أكثر من كونه عاملا عنصريا كما علق على ذلك الأستاذ الصغير بحق م.س. 124.

(3)- الصغير، م.س. 24.

الكتاني والفقيه محمد أشمل والفقيه العلامة محمد غيلان و «الورع الزاهد سيدي أحمد الزعري»⁽¹⁾. وعلى العموم فقد كان أكثر المشتغلين بالعلم في هذه الحقبة ذوي نزعة صوفية، إن لم تكن علمية أو سلوكية عند بعضهم، فقد كانت عملية ممزوجة بالاستقامة الشرعية مع التسليم لأهل التصوف الصادقين. وإذا كنا نستغرب من أن تداول الخطاب الصوفي و «الكلام في الحقائق على اصطلاح الصوفية لم يكن معروفاً ومنتشراً» بتطوان قبل ابن عجيبة⁽²⁾، فإننا لا نستغرب أن يقل «صلحاء الباطن» زمن ابن عجيبة، وفي مدينة فاس نفسها، وقد صدر هذا الاستغراب من الشيخ مولاي العربي الدرقاوي عندما سمع أن ابن عجيبة يذكر لقاءه جماعة من أولئك الصالحين، فاستدل الشيخ مولاي العربي على إنكار ذلك بأنه كان في فاس، ولم يجد من أولئك إلا أستاذه سيدي علي الجمل، أما في لحظة رده على ما سمع، فليس «هناك إلا المدعون، أو بعض الإخوان» من أصحاب أستاذه⁽³⁾. وقد لاحظ ابن عجيبة بعد ذلك أن كثيراً من أهل فاس يخوضون في علم الحقيقة من غير عمل ولا ذوق⁽⁴⁾.

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 27 و 31 - 32.

(2)- محمد داود، م.س. 211/3.

(3)- العربي الدرقاوي، مجموعة رسائل. تحقق، بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1999، 170 - 171.

(4)- ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، مصر، د.ت. 20.

ابن عجيبة والتجربة الصوفية

1- مرحلة التصوف التقليدي (التحصيلي)

يقص علينا ابن عجيبة ما كانت تحدّثه به أمّه من أنها كانت طول مدة حملها تدعو الله بعد كل صلاة أن يرزقها ذرية صالحة؛ وأنه في صباه المبكر كان يبكي كلما حان وقت الفريضة ويصبح على أمّه أن تقوم للصلاة، أما هو فممنذ عقل لم يترك الصلاة في وقتها، بل إنه كان في صغره يذهب إلى ضريح أحد أجداده ليلا ويبقى فيه إلى صلاة الصبح، وهو حينئذ لا يحسن القراءة. ولقد كان يميل إلى الوحدة والخلوة ولا يلعب مع الصبيان، كما يقول عن نفسه إنه رعى الغنم في صغره وهو يشتغل بالقراءة، متمثلاً بالحديث النبوي «ما من نبي إلا وقد رعى الغنم» ومستنبطاً الحكمة من ذلك وهي «تعليم السياسة واكتساب الرحمة والشفقة اللتين هما من شروط صحة الرئاسة»، كما أنه يتفأهل بذلك ويعتبره «عنوان الاقتداء وبشارة الاهتداء»؛ ومن ثم كانت نشأة ابن عجيبة نشأة طهر وعفاف وحفظ مما يصيب الشباب من طيش يعتبره «من شعبة الجنون»، فقد عصمه الله من المعاصي فأمضى كل شبابه في عبادة الله⁽¹⁾.

وعلى الرغم من شدة شغف ابن عجيبة بالعلم وغيبته عن نفسه في تلقيه، فإن ذلك لم يقلل من حرصه على التعبد، فمنذ أن ذهب إلى مدينة القصر الكبير كان يقوم في الثلث الأخير للتهجد حتى الفجر، فكانت أوقاته «كلها معمورة بين مطالعة ومدارسة وعبادة»؛ واستمر على هذه الحال بعد أن انتقل إلى تطوان حيث كان أخذه للعلم ممزوجاً بالعبادة كذلك، فكان «يقسم الليل ثلاثاً: ثلث للنوم وثلث للتهجد وثلث للمطالعة»، وقد ساعده على ذلك ميله للانفراد، فكان يسكن وحده «للتفرغ للعلم والعبادة»⁽²⁾.

وكاد الشغف بالتعبد أن يوقف ابن عجيبة في المراحل الأخيرة من طلب العلم، ذلك أنه وقف على حكم ابن عطاء الله وطالع شرح ابن عباد عليها، فكان ذلك سبباً في بغضه

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 26 - 28.

(2)- من. 30 - 32.

الدنيا وأهلها وعزمه على التهيء للعلم الباطن بعد استقامته على ظاهر الشريعة. فانقل «إلى العبادة والتبتل لذكر الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم»: وازداد اعتزاله الخلق وفراره منهم للتعبد في الأضرحة والمزارات والاستغراق في الصلاة والذكر ليلاً ونهاراً⁽¹⁾. وقد حاول أهله أن يثنوه عن مسلكه بتنبيهه إلى أفضلية العالم على الولي، فما كان من ابن عجيبة إلا أن أصر على اختياره محتجاً بأنه نال ما يحتاجه من العلم ولا يريد أن يتخذ وسيلة لمنصب دنيوي كالقضاء أو الإفتاء. وبلغ الأمر بابن عجيبة أن عزم على بيع كتبه والصعود إلى جبل مولاي عبد السلام بن مشيش للانقطاع للعبادة، إلا أنه رأى في منامه أحد الأولياء الذين كان يتعبد في أضرحتهم، وهو سيدي طلحة، يشير عليه بقراءة العلم بعد أن استشاره في ذلك. فرجع ابن عجيبة لطلب العلم أدباً مع ذلك الشيخ، ولكن قلبه بقي متعلقاً بالله مشتغلاً بذكره؛ وقد انكب خلال تلك الفترة على قراءة القرآن حتى لم يكن يصبر عنه، فكان يقرأ في الصلاة قائماً وإذا ضعف صلى جالساً، وربما ختمه في الشهر أربع عشرة ختمة، وكان يقرأه في اللوح كذلك برواية المكي والبصري بعد أن يطالع التفسير؛ كما أنه أدام الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في دلائل الخيرات حتى حفظه عن ظهر قلب، ثم استعمل السبحة في الإكثار من التصلية إذ وجدها مساعدة على «الحضور»؛ ويذكر أنه حينما كان يستغرق في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تشرق عليه أنوار وتظهر له زخارف وقصور وخوارق، فكان يعرض عنها؛ وأنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم مراراً في النوم⁽²⁾.

وبعد رجوع ابن عجيبة من فاس إلى تطوان واشتغاله بتدريس العلم، كان يشتغل أيضاً بـ«ذكر الله فرداً وجماعة»⁽³⁾، وذلك قبل ملاقة الشيخ المري؛ ويعني هذا أنه اشتغل بما يدعوه القوم «التصوف التبركي» (أو التقليدي)، أي ممارسة الأذكار الفردية المختارة من الآيات القرآنية والأدعية النبوية والأحزاب المأثورة عن الشيوخ السابقين، وذلك باختيار الذاكر ما يذكر، أو باتباع أوراد طريقة معينة وحضور حلقات الذكر مع مریديها الذين تناقلوا أوراد شيخهم الراحل ووظائفه يتعبدون بها تبركاً لا ترقياً. وقد كان ابن

(1)- م.ن. 40 و 43.

(2)- م.ن. 43 - 44 وذلك ما أكده العسكري عن ابن عجيبة من أنه «كان قبل ملاقاته بشيخنا [الدرقاوي] رضي الله عنه من أهل السند الكبير والعمل الصالح الغزير والكرامات العديدة ورؤية المصطفى صلى الله عليه وسلم». العسكري، م.س. 126.

(3)- م.ن. 31.

عجيبة فضلا عن ذلك يبحث عن شيخ الترقية، إذ كان يزور الصالحين والأولياء سواء في فاس أو تطوان: وفيما كتبه أثناء تدرسه، تلخيصا أو شرحا أو تأليفا دليل على انشغاله بمواضيع التصوف، مع اعتقاده بضرورة الشيخ المربي ودوره في التخليق والتحقيق؛ ولا شك أن ما تلقاه من دروس في التصوف على يد شيخه محمد الجنوي وما طالعه من كتب القوم، كان له أثر في توجيهه ذلك التوجيه الذي وجد عنده استعدادا ذاتيا هيأته الوراثة ونمته ظروف المحيط وفق المشيئة الإلهية⁽¹⁾.

2- مرحلة التصوف التجديدي (التاصيلي)

لقد تأكد لابن عجيبة في مرحلته التحصيلية (التصوف التقليدي) أن الاشتغال بعلم الباطن ينبغي أن يكون بصحبة أهله «والا فمطالعة الكتب بلا شيخ لا توصل إليه، إنما ينال محبة القوم فقط، وفيها مقنع لمن ضعفت همته»⁽²⁾؛ وهو أمر يجمع عليه كل من أقرب مشروعية التصوف، وإن وقع الخلاف في إمكان سلوكه اكتفاء بالكتب عند تعذر الشيخ، كما تقدم التفصيل في ذلك. ونجد أن ابن عجيبة، قبل ذكر سنده الروحي في فهرسته، يعرض أقوال عدة مشايخ في الإلحاح على ضرورة الشيخ، فيقدم لها بقوله: «اعلم أرشدك الله إلى طريق التحقيق، وسلك بنا وبك مسلك التوفيق، أن سلوك طريق التصوف وخصوصا لمريد الكشف والتحقيق، لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد جامع بين حقيقة وشرعية: لأن الطريق عويص، وأدنى زوال يقع عن المحبة يؤدي إلى غاية البعد عن المقصود»؛ ثم يختم تلك الأقوال بقول شيخه البوزيدي «من لم يصحب الفحول يبقى في الوهم موحول»⁽³⁾. أما تلك الأقوال فتندور حول ثلاثة محاور:

أ- صعوبة الطريق، وتنجلي فيما يلي:

- قلة سالكيه.
- كثرة قُطّاعه.

(1)- يقول عنه العسكري إنه «كان له اعتناء بمطالعة كتب القوم واستشراف على أحوالهم وشرح لكلامهم من وراء حجاب، ومحبة واشتياق لأذواقهم» العسكري، م.س، 126.

(2)- ابن عجيبة، البحر المديد، تحقق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، 2001، 506/6.

(3)- ابن عجيبة، الفهرسة، 60 - 62.

- توهيم سالكه بالصواب وهو مَوْلَ عنه.
- من خرج عنه قيد أنملة انقطع.
- ب- أسباب الصعوبة، وتكمن فيما يلي:
- النفس متصرفة في البدن وهي كثيفة الحجاب.
- النفس عظيمة الإشرار.
- تحكّم العادة.
- شيطان الطريق فقيه بمقاماته ونوازله.
- ج- حال من ليس له شيخ.
- وهي كما يلي:
- إمامة الشيطان.
- لا يعي منه شيء ولو كشف له الغيب.
- لا يبلغ مبلغ الرجال ولو جمع العلوم كلها.
- لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات.
- لا يُفرح به ولو كان وافر العقل منقاد النفس.
- لا يُؤهل للمشيخة ولو سبقت له العناية وجذبتة الحضرة.
- لقيط لا أب له في هذا الشأن.
- يغلب عليه الحال والوقوف مع الواردات ولو كان له نور.
- أما وظائف الشيخ عند ابن عجيبة فإنها كثيرة منها:
- تخليص المرید من رق نفسه.
- تطهير قلبه وسره، وإفناؤه في ذات الله.
- إدراك مراتب الكمال والإحسان.
- تمكينه من الحضرة القدسية.

- بلوغ الفناء والبقاء في مراتب الرجال⁽¹⁾.

ويلخص ابن عجيبة وظائف الشيخ المربي في أنه يُحَبِّب الله إلى عباده ويحبب عباده الله إلى الله، استناداً إلى الحديث النبوي⁽²⁾.

وشروط الشيخ - كما عند الشيخ زروق- أربعة : علم صحيح، وذوق صريح، وهمة عالية، وحالة مرضية؛ وقد يكفي الضروري من العلم الظاهر، لكن لا بد من التغلغل في علم الباطن «إذ به يسير المرشدون. والمراد بالذوق أن يكون أخذه بالورثة والتربية لا بالنقل من الكتب»⁽³⁾، وهو يعني بالورثة الروثة الروحية لا الدموية. حسب اصطلاح القوم.

أما الاستفادة من أستاذ التربية فلها آداب ظاهرة وباطنة، وهذه الأخيرة هي المعول عليها في الترقية، وتتلخص فيما يلي:

- المحبة والهيبة للشيخ.

- ترك الاعتراض الباطني عليه.

- اعتقاد كماله، دون عصمته.

- عدم التشوف إلى غيره⁽⁴⁾.

لقد استطاع ابن عجيبة أن يحصل درجة عالية من الاجتهاد التعبدي والاستقامة الخلقية أهلته لأن يتبوأ مقامات كثيرة في «التصوف الظاهر» كما نعته شيخه البوزيدي بعد ذلك⁽⁵⁾. فضلاً عما كان عليه من اعتناء بكتب الصوفية واستشراف على أحوالهم واشتياق لأذواقهم وشرح لكلامهم ولوم من وراء حجاب، كما وصفه المعسكري⁽⁶⁾. كل ذلك كان تهيئاً، ولا شك، لدخول ابن عجيبة في المرحلة الحاسمة من حياته، وذلك ببقائه

(1)- م.ن. 113 - 115 و 122 - 126.

(2)- ونصه : «والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم، إن أحب عباده الله إلى الله الذين يحبون الله إلى عباده ويحبون عباده الله إلى الله ويمشون في الأرض بالنصيحة» م.ن. 63.

(3)- م.ن. 64.

(4)- م.ن. 65 - 66.

(5)- ابن عجيبة، الفهرسة، 46.

(6)- المعسكري، م.س. 126.

الشيخ المري. وهو يذكر في سيرته الذاتية عدة مبشرات بهذه المرحلة منها ما بشرت به أمّه سيده من آل ابن عجيبة كانت «من أهل الكشف العظيم» من أن القبائل ستهندي به، ومن ذلك أن ابن عمّ له رأى قبة خضراء في المنام فقليل له إنها لعالم من أولاد ابن عجيبة، وكان المعني إذاك طفلا صغيرا⁽¹⁾.

ومما يرويه المعسكري عن ابن عجيبة أن قلبه تعلق بالوقوف بعرفة، فسمع ليلتها هاتفا يقول له: هل تريد الوقوف بعرفة أو المعرفة بنا؟ فاختار المعرفة بالله⁽²⁾. ومع كل ذلك فإن صاحب كنز الأسرار حينما يسرد قصة التحاق ابن عجيبة بطريق التصوف يذكر أن ذلك كان بسبب ترك أخيه الهاشمي مسجده، وسياحته مع القوم، وأن أحمد ابن عجيبة حينما علم بذلك جاءهم في جماعة من الطلبة لينهاهم عما فعلوه بأخيه من الجذب وليرجعه إلى مصدر عيشه، فوجدهم متعلقين يذكرون فأدخله الشيخ البوزيدي إلى الحلقة «فانجذب من حينه وأشرق نوره»⁽³⁾؛ إلا أن ابن عجيبة لم يفصل ذلك في فهرسته، وإنما ذكر أنه عرج على بني زروال لملاقاة الشيخ مولاي العربي ومحمد البوزيدي، عندما كان راجعا من فاس التي ذهب إليها المرة الثالثة لزيارة أشياخ العلم⁽⁴⁾.

ويذكر ابن عجيبة أن كلا من الشيخين استقبله بالفرح والترحاب، فدعا له البوزيدي بأن يكون كالجنيد عندما لقيه أولا، ثم ذهب إلى مولاي العربي فدعا له بأن يجمع الله فيه بين الجنيد والجلائي، وقد وجد ابن عجيبة لدعاء الشيخين «بركة عظيمة» كما قال إنهما «نظرا إلي نظرة تغني»⁽⁵⁾. وهي النظرة التربوية الخاصة التي يضمها الشيخ حنؤه على المريد ورحمته به، وقد يعبر عنها بالتوجه بالرعاية والمدد والهمة. وقد نقل ابن عجيبة قول بعض العارفين: «إن لله رجالا إذا نظروا أغنوا» وقول أبي العباس المرسي: «والله ما بيني وبين الرجل إلا أن أنظر إليه وقد أغنيته»⁽⁶⁾؛ وقد روى ابن عجيبة

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 68.

(2)- المعسكري، م.س. 126.

(3)- المعسكري، م.س. 126 - 127.

(4)- ابن عجيبة، الفهرسة، 45.

(5)- م.ن. 45.

(6)- ابن عجيبة، سلك الدرر في ذكر القضاء والفدر، مخط. خاص، 80؛ ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، 101.

مثل ذلك عن الشيخ البوزيدي⁽¹⁾، وعلى هذا فلم يكن الغنى الذي ذكره ابن عجيبة إلا غنى المدد الروحي الذي شعر به عند لقائه الشيخين، وقد وصف أثر تلك النظرة عليه بقوله: «فانصرفت إلى تطوان وأنا أحس من نفسي قوة عظيمة وحمرة قوية حتى أحس بها الناس، فكانوا يقولون: جاء فلان في هذه المرة في حالة أخرى غير ما كنا نعرف»⁽²⁾. وقد استمر هذا اللقاء ثلاثة أيام حفلت بالمذاكرة العلمية والعرفانية في أسرار التوحيد بين الرجال الثلاثة، زود مولاي العربي بعدها ابن عجيبة بالمباحث الأصلية للتجبي وشرح الشريشية للفاسي؛ وعند التوديع قال ابن عجيبة للشيخ الدرقاوي: «أنا من أصحابك»، فرد عليه: «مرحباً بك». ولما كان ابن عجيبة قد علم أن شيخ مولاي العربي، وهو سيدي علي الجمل، «لم يكن له ورد إلا الصحبة» فإنه لم يطلب من الشيخ ورداً⁽³⁾. نعم، إن الشيخ البوزيدي بعد ذلك أخذ يكاتب ابن عجيبة ويحضره على الصحبة لتحقيق الوصول والتحقق بـ «مفاتيح العلوم ومخازن الفهوم»، ولم يتيسر لابن عجيبة ذلك إلى أن زاره البوزيدي ولقّنه ورد الطريق فسلم قياد نفسه للشيخ الذي أخذ يعدد للحاضرين أوصاف ابن عجيبة الخُلقية «حتى عد نحو اثني عشر مقاماً»⁽⁴⁾ فقال له: «يا سيدي هذا هو التصوف» فقال البوزيدي: «هذا تصوف الظاهر وبقي تصوف الباطن ستعرفه إن شاء الله»، وهذا ما ينبي بجلاء عن أن هناك فرقاً - ولو في الدرجة - بين التصوف التعبد الذي يعتمد فيه المتعبد على العمل بما يعلم، وعلى حسب فقهه فيما يعلم واجتهاده في تطبيقه؛ وبين التصوف التربوي الذي يعتمد فيه السالك على توجهات شيخه التي تعينه على مجاوزة فهمه الخاص إلى المقاصد من النصوص والأفعال، وذلك عندما يتطهر القلب ويتنور فيصلح لاستقبال معاني تلك المقاصد الشرعية، وهذا شيء مما يدعوه القوم «الفتح» أو «الفتوحات»؛ وقد لخص ابن عجيبة ذلك في تعقيبهِ على التزامه بصحبة الشيخ بأنه أخذ يزوره ويتردد إليه حتى فتح الله عليه «بالفتح الكبير»⁽⁵⁾.

(1)- فقد سجل قوله: «ولقد سمعت شيخنا البوزيدي رضي الله عنه يقول: إذا كان الشيخ أبو العباس يغني بالنظرة، فلقد بقي في زماننا هذا من يغني بالنظرة كالشيخ [الدرقاوي] أو أكثر» ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، مخط. (1148 ك) م.و.الرباط، 101.

(2)- ابن عجيبة، الفهرسة، 45.

(3)- م.ن.45.

(4)- منها «الزهد والورع والتوكل والصبر والحلم والرضى ... والرحمة والسخاء ...» م.ن.46.

(5)- م.ن.46.

إلا أن سير ابن عجيبة في طريق التصوف لم يكن بمجرد الزيارة والتردد، ولكنه إلى جانب ذلك قام على "الخدمة"، وهي منهج عملي عام عند الصوفية، يبرهن به المريد عن الصدق في إرادته، وهذا ما يعلنه ابن عجيبة بقوله: «اعلم أن خدمة المشايخ وصحبتهم هي سبب الظفر بالسر الأكبر، وما نال أحد مرتبة من مراتب الولاية إلا بالصحبة والخدمة»⁽¹⁾. والغريب أنه يستثني من هذه القاعدة السابقة مَنْ سبقت له مجاهدة كبيرة، كأن ابن عجيبة لم تسبق له هذه المجاهدة، وذلك تواضع منه بلا شك وتباعد عن الادعاء، وهما من أخلاق القوم.

1.2- مجاهدات ابن عجيبة

كان ابن عجيبة يعلم، نتيجة تحصيله علوم التصوف (النظري والظاهري)، أن السلوك في طريق القوم لا بد فيه من مجاهدة خاصة تحت إشراف شيخ مربٍّ حيٍّ وتوجيهه، وأن تلك المجاهدة مبنية على مبدأ أساس هو مخالفة النفس؛ ولتحقيق هذا المبدأ في طريق التصوف لا بد من «خرق العوائد» التي تكون النفس قد ركنت إليها واطمأنت بها، «وأعظم العوائد التي يجب خرقها على النفس العزّ والمال»؛ وذلك بإبدال العزلاً والغنى فقراً، إذ النل والفقر «بابان عظيمان للدخول على الله والوصول إلى حضرته»⁽²⁾. وهذا هو منهج التربية عند شيخ ابن عجيبة سيدي محمد البوزيدي، المنهج المبني على مبدأ "التخلّي" من أجل "التحلّي"، والمستمد من أصول الطرق الثلاثة عنده وهي: الصديق والخروج عن المال والخروج عن النفس⁽³⁾؛ ولما كان لابن عجيبة عند التحاقه بالطريق نصيب من المال فقد أخذ شيخه يأمره بإنفاق ذلك المال ويعيّن له أحياناً وجوه الأنفاق، حتى لا يبقى معه إلا ما يقتات به وعياله يوماً أو يومين؛ فطفق ابن عجيبة يُخرج ما عنده حتى تحلّى «بالفاقة وكبر اليقين»⁽⁴⁾. ولما كان هذا المريد «حائزاً لرئاسة العلم معظماً عند الخاص والعام» حتى إن الناس كانوا يتزاحمون للتسليم عليه والتبرّك به لأنه كان

(1)- م.ن.46.

(2)- م.ن.52. وهو يتمثل بحكمة ابن عطاء الله: «كيف تخرق لك العوائد، وأنت لم تخرق من نفسك العوائد».

(3)- من رسالة منه إلى ابن عجيبة يقول: فالصدق أساس والخروج عن النفس سور والخروج عن المال سفق، فالصدق هو امتثال كل ما يشير عليه، والخروج عن النفس هو خروجها عن جميع العوائد... «محمد داود، م.س.250/6.

(4)- ابن عجيبة، الفهرسة، 54.

«ملحوظًا عندهم بالصلاح التام مَنَّهُما بالولاية الكبرى في حسانهم»⁽¹⁾. فقد عانى من التخلي عن ذلك العز جهادا كبيرا لنفسه؛ والجدير بالملاحظة أن ابن عجيبة كان المبادر إلى بعض الأعمال التي تُظهر استعدادَهُ لذلك التخلي عن مسببات العجب وحب الرفعة؛ فقد بادر بلبس جلباب خشن والخروج به إلى المدينة، ثم علّق سبحة غليظة في عنقه مما أثار عَجَب الناس وُحْزن الأهل واتهامه في عقله وأسأهم لفقده؛ ثم استأذن ابن عجيبة الشيخ في لبس المرقعة رغبة في فرار الخلق منه والاستراحة منهم.

أما ما كان يأمره به شيخه من أعمال لإدلال النفس، فقد كان يسارع إلى تنفيذها، وقد يزيد في بعضها على ما كان يأمره به؛ فمن أوامر الشيخ لابن عجيبة أن يخدم الفقراء ويغسل ثيابهم بنفسه، ومنها أن يتسول في الحوانيت والسوق وأبواب المساجد، وقد وجد حرجا نفسيا كبيرا في بداية الأمر لكنه اقتحم هذه العقبة كذلك، وعن التسول يقول: «ما رأيت في الدنيا أصعب منه ولا أجهز لأوداج النفس منه»⁽²⁾؛ ومن ذلك أن يكنس السوق ويركب الحمار فيه؛ ومنها أن يحمل الجراب وهو إذاك إمام مسجد.

وقد تطوع ابن عجيبة بأعمال من خرق العوائد، دون أن يأمره الشيخ بها. ومن ذلك- إضافة إلى ما بادربه في بداية المجاهدة- ما زاد في عدد مرات فعله ككنس السوق وركوب الحمار، أو ما زاد في عدده كحمله عدة أجرية في ذات الوقت؛ وهناك ما زاد في نوعه كسقيه الناس بالقرية في الأسواق والطرق وأيام الموسم والزينة دون أن يأمره الشيخ بذلك؛ كما أن ابن عجيبة أضاف من اجتهاده الخاص كصفات لم تُطلب منه كقصده عند ركوب الحمار «أهل الانتقاد والإنكار أكثر من غيرهم» وإظهار الرغبة في المال عند التسول وسقي الماء بالقرية، ثم التصديق بذلك ودفع مقابل السقي إلى صاحب القرية⁽³⁾.

إن أسلوب الشيخ البوزيدي في التربية لم يكن يعتمد على تلك الأعمال الظاهرة وحدها، لأنها وإن كان فيها خرق العوائد النفسية التي يكون الجسم بها متلبسا والقلب متعلقا، إلا أنها تحتاج إلى خرق حجب الغفلة الموطدة لتلك العوائد، وذلك عن طريق الإكثار من ذكر الله؛ ومن ثم نجد أن البوزيدي - شأن كل المشايخ- يبحث ابن عجيبة في رسائله إليه على إدمان الذكر، فالعاشق الصادق ينبغي له «أن يشتغل بذكر الله على الدوام ليلا ونهارا،

(1)- م.ن.53.

(2)- م.ن.54.

(3)- م.ن.55 - 56.

حتى يمتزج الذكر مع لحمه ودمه وعروقه وأعظمه وكنيته»: وقد جد ابن عجيبة أيما جد في الذكر، إذ يحكي عن نفسه أنه كان في خلوته إذا خطر بباله غير مذكوره ضرب رأسه حتى يكاد يفقد الوعي، وهو في ذلك يتمثل بأبي يزيد البسطامي⁽¹⁾. والذكر عند البوزيدي - كما عند القوم - ذكر بالجوارح الظاهرة غايته الفناء في الاسم، وذكر بالقلب غايته الفناء في الذات، وعلامات هذا الفناء: «أولها ترك الدنيا بالكلية ظاهراً وباطناً، وثانيهما السكون في الذل اختياراً، وثالثهما احتمال إذابة المخلوقات كلها عن طيب النفس»⁽²⁾؛ من هنا كان الذكر مساعداً على تحقيق هذه الأخلاق. لأنه السبيل الأوحـد لتجديد الفكر وتنويره بعد إماتة النفس الجاهلة الظلمانية؛ كما «أن ذكر الله بالقلب لا يحصل إلا بعد تطهيره من حب الدنيا والجاه وغير ذلك»؛ ومن وسائل هذا التطهير تلك المجاهدات التي كابدها ابن عجيبة حتى يزيل الكبر وحب الجاه والتعظيم والمكانة وغيرها من نفسه، لأنها هي التي تمنع القلب «من شروق الأنوار وكشف الأسرار»؛ فإذا تخلصت نفس الذاكر من تلك الأمراض الباطنة «ارتحلت إلى عالم الملكوت، ورجعت إليه بما فيه من النعوت، كالعلوم اللدنية، والمعارف الرحمانية»؛ فطريق تنوير الفكر هو الذكر، إذ الأنوار ثمرة الأفكار، والأفكار ثمرة الأذكار⁽³⁾؛ أي أن هناك جدلية بين الذكر والمجاهدة وبين الذكر والأخلاق، وبين الذكر والفكر، وهي جدليات نسبية تختلف بحسب أسلوب كل شيخ مُربٍّ، كما تختلف بحسب استعداد كل مريد وأحواله وظروفه، فلا مقايضة بين المشايخ كما أنه لا تماثل بين مسالك المريدين حتى وإن تماثلت وسائل سلوكهم؛ فما ينفع هذا قد يضر ذاك، كما أن مراحل السلوك عند الفرد الواحد تتطلب وسائل تربوية مختلفة.

ومن ثم نجد أن الشيخ البوزيدي أمر مريده ابن عجيبة بمجاهدات عديدة لخرق عوائد نفسه، مع أنه لم يكن يقصر في المجاهدة من قبل، بل كان مفراطاً فيها قبل صحة الشيخ، كما أنه لم يطلب التجريد؛ ولعل من مقاصد تربية البوزيدي لمريده الذي جاءه محقلاً بركام كبير من العلم والعمل أن يجرده من الاعتداد بذلك الركام عن طريق الأعمال المذلة للنفس التي كانت قد تعاضمت بالعلوم والأعمال التعبدية؛ فمنهج التربية

(1)- [قال ابن عجيبة] وكان الشيخ الجليل سيدي أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه يدخل لخلوته حزمة من القضبان ويشتغل بذكر الله تعالى، فإذا جالت نفسه في المكونات يأخذ قضيباً منها ويضرب رجله حتى ينكسر، وهكذا المعسكري، م.س. 127.

(1)- محمد داود، م.س. 245/6.

(3)- يقول ابن عجيبة في إحدى رسائله للمريدين: «... ومن لم يصل إلى الفكرة فذكر اللسان لا يفتر عنه مع الحضور والعزلة...» ابن عجيبة، الفهرسة، 126؛ محمد داود، م.س. 245/6 - 246.

الصوفية يقتضي أن يستعمل الشيخ المري من الوسائل ما يراه مناسباً لأحوال المريد⁽¹⁾؛ وعملاً بهذا المنهج نفسه فإن عدم إلزام الشيخ مولاي العربي الدرقاوي مريده محمد الحزاق بالتجريد وخرق العوائد راجع إلى ما رآه الشيخ مناسباً للمريد الذي قد يكون تجرد من العُجب أو "رؤية النفس" لعلها وعملها قبل لقاء الشيخ؛ ومما نستشهد به في هذا السياق ما سمعه المعسكري من مولاي العربي الدرقاوي من أن أستاذه سيدي العربي بن عبد الله قال لهم: «كلُّ ما أمرتكم نفوسكم به فخالفوه واتركوه تريحوا، والتفت إلى سيدي علي الجمل رضي الله عنه فقال له: وأنت كلُّ ما أمرتكم نفسك به فافعله ولا تتركه، لأنك إذا خالفْتَ نفسك تخسر...»⁽²⁾. وهذا هو الدور الأساس لشيخ التربية والترقية، وهو دور يقتضي تنوع الأساليب واختيار الوسائل المناسبة لكل مريد.

عندما حصل لابن عجيبة "الفتح" في علم الحقيقة أذن له «الشيخ في الخروج إلى تذكير عباد الله وتلقين الأوراد»⁽³⁾؛ ويُعد ذلك الإذن بمثابة الإجازة في الدعوة والتربية ينالها المريد حينما يحصل له فتح البصيرة أولاً، ويرى شيخه أنه مؤهل للقيام بذلك ثانياً؛ ولقد ساه ابن عجيبة بعد ذلك مع جماعة من "الفقراء" في مداشر ومدن عديدة ذاكراً ومذكراً وداعياً إلى الله، و«الناس يتوبون إلى الله ويرجعون إليه أفواجا» متخلين عن كثير من بدعهم؛ وأثناء ذلك كان ابن عجيبة يمارس أيضاً تدريس التصوف وشرح نصوصه⁽⁴⁾، محققاً بذلك كله مطلب مولاي العربي الدرقاوي في رسالة إلى ابن عجيبة بالألاموت حتى يكون داعياً إلى الله ينتفع به أهل المشرق والمغرب⁽⁵⁾.

غير أن ابن عجيبة لم يكن يلقي في دعوته الاستجابة على الدوام، فقد آذاه سكان بعض المداشر مراراً، بل إنه أدخل السجن وضايقته السلطة وصحبته، فكان ثابتاً على معتقده، فيتحول السجن عندما دخله إلى زاوية يذكر الله كل من فيه؛ ويبقى قلبه مطمئناً بالإيمان حينما أرغم على الرجوع عن طريق القوم.

(1)- عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1999، 124 و 130.

(2)- المعسكري، م.س. 85-86.

(3)- ابن عجيبة، الفهرسة، 49.

(4)- يقول: «ثم قدمنا إلى مدينة سلا والرباط ... فقرأت معهم خمرة ابن الفارض وتصلية ابن مشيش. وعمرنا عندهم أسواقاً كبيرة بذكر الله، فأفدنا واستفدنا» م.ن. 49 و 51.

(5)- م.ن. 76.

2.2- الكرامات عند ابن عجيبة

يسرد ابن عجيبة عدداً غير قليل من الخوارق الحسية التي عاينها أو سمعها أو لابسها أثناء مجاهداته، كمشاهدة بعض المخلوقات الغريبة وسماع أصواتها، وخروج الماء عند احتياجه إليه، وتكثير الطعام، وإجابة الدعاء، واستئناس الوحوش به، ولقاء الخضر، إلى غير ذلك مما يدخل في باب المناقب الماثورة عن الأولياء⁽¹⁾. لكن الكرامة الحقيقية عند ابن عجيبة هي «زوال الحجاب» وهذا ما يلخص به الكرامات المعنوية التي هي أفضل من الكرامات الحسية وأجل «كالمعرفة بالله والخشية له، ودوام المراقبة والمسارة لامثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين، ودوام المتابعة والاستماع من الله والفهم عنه، ودوام الثقة به وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك»⁽²⁾. أما الكرامات الحسية فهي دونها بكثير ولا يحتاج إليها إلا من لم يصل إلى اليقين، فإذا وصل إليه استغنى عنها «بالكرامة العظلى وهي الرسوخ والتمكين في معرفة الله»⁽³⁾.

3.2- الشهادات على خصوصيته

- يسوق ابن عجيبة بعض ما شهد به شيخاه وغيرهما في حقه وما دعوا له به وبعض ما بُشّره في رؤاه أو رؤى غيره؛ ومن ذلك:
- تبشير شيخه البوزيدي بأنه سيكون له شأن عظيم، جامعاً بين الشريعة والحقيقة.
 - تبشير إياه بأنه سيكون شيخاً مرياً.
 - تبشير إياه بأن أصغر أصحابه سيكون مثل الجنيد.
 - شهادة مولاي العربي له بأنه من حزب الله.
 - تحقيق رجاء أحد الأشراف بأن ابن عجيبة "قطب".
 - تنبؤ بعض الصالحات بكثرة أتباعه.
 - رؤيا بعض أقربائه تشير إلى علو شأنه في العلم.

(1)- م.ن. 72 - 75.

(2)- وينقل عن الشاذلي قوله: «إنما هما كرامتان جامعتان محيطتان: كرامة الإيمان بمزيد الإيقان وشهود العيان، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة، ومجانبة الدعاوي والمخادعة...» م.ن. 71 - 72.

(3)- م.ن. 72.

- رؤيا بعض أصحاب ابن عجيبة أن بعض رجال أغمات الصالحين يزورونه.
- رؤيا إعطائه " التصريف " .
- رؤيا إركاب الناس إياه.
- رؤيا فيها أن مولاي العربي ألبسه التاج.
- رؤيا تشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم معه أينما حلّ.
- رؤيا يشهد له فيها الشيخ زروق أنه من أهل الجنة.
- استخلاف شيخه إياه، وإعلاء قدره فوق الغزالي.
- رؤيا شهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالتربية النبوية.
- تبشير شيخه بتجديد الدين على يديه ⁽¹⁾.

4.2- الإمامة في علمي الظاهر والباطن

لقد استحق ابن عجيبة تلك الشهادات لكونه كان إماما في علم الظاهر وعلم الباطن ⁽²⁾؛ ولم يكن يقنع فيهما بما وصل إليه، بل كان يطلب المزيد من علم الظاهر وهو يشتغل بتدريسه، كما أنه في علم الباطن كان يرتي المريدين ويتربى في الوقت نفسه على يد شيخه، حتى «كان حجة الطائفة الدرقاوية ... ينبوعا لشموسها وأقمارها ونجومها، فتق رنق مقام علم اليقين وعينه وحقه» ⁽³⁾.

وقد عد ابن عجيبة من العلوم التي حصلها قبل اتصاله بطريق التصوف ستة عشر علما، فلما اطلع على «الحقيقة» استغنى عن ذلك كله، لأن علم الباطن يُفتر علم الظاهر ⁽⁴⁾، ولأنه يرى أن الاشتغال بعلم الظاهر بعد تحقيق الشهود كمن استبدل القلوس بالذهب، وهو في ذلك يوافق توجيه شيخه الذي يقول : «وينبغي لهذا المريد

(1)- م.ن. 67 - 76.

(2)- ينقل ابن عجيبة عن ابن العريف قوله : «إذا أراد الله أن يهيئ عبدا للإمامة والافتداء شغله في أيام غفلته بعلم الظاهر من القراءة والعربية والفقه والحديث. ثم ينقله إلى علم الأحوال والمقامات. فعند ذلك يستحق الإمامة والتقدم » م.ن. 75.

(3)- المعسكري، م.س. 124.

(4)- ابن عجيبة، البحر المديد، 6/ 506.

أن يضع علمه وراءه ولو كان عالماً»⁽¹⁾، إلا أن يكون ذلك الاشتغال «تنزلاً للغير» حتى يفيد. وقد علم ابن عجيبة «الناس التوحيد الخاص في المداشر والقبائل والمساجد والجموع»، وكان تعليمه بما يناسب المتعلم، فمن سبقت له العناية وقدر على التوحيد الخاص ناله وغرس في قلبه أشجار المعرفة والمحبة؛ ومن لم يكن كذلك علمه ما يقدر عليه «من توحيد الدليل حتى يفتح الله سبحانه في توحيد العيان»⁽²⁾.

وحينما يصنف ابن عجيبة العلوم في فهرسته فإنه يفعل ذلك من منظور العارف الصوفي، فيجعل أصولها أربعة: علم الأذهان وعلم اللسان وعلم الأبدان وعلم الأديان؛ وعن هذه الأصول تنفرع سائر العلوم⁽³⁾. وعنده أن العلوم الشرعية الكبار – من علم الأديان- ستة، منها علم التصوف الذي يعتبر أحد العلوم الثلاثة المقصودة بالذات، والعلمان الآخران هما علم الفقه وعلم أصول الدين⁽⁴⁾.

والعلوم الشرعية عند ابن عجيبة هي ما جاءت به الملة المحمدية ولم تكن من علوم الأوائل، إلا أنه يعتبر أن كل ماله علاقة بالشرع علم شرعي، كعلوم اللغة وعلم الكلام «مع كونه من علوم الأوائل لأنه مقرر في الكتاب والسنة بما أغنى عن كلام الأوائل»، وهو لا يرفض كل علوم الأوائل؛ وابن عجيبة «لا يلتفت إلى من يحرم علوم الفلسفة والمنطق»، لأن كل ما يعين في الشرع مباح، وذلك أن «جميع الوسائل تعتبر مقاصدها»⁽⁵⁾؛ ومن ثم فإن لعلم التاريخ مثلاً قوائد أعظمها الاعتبار والنهوض إلى طلب مقامات السلف الصالح وإدراك أحوالهم، كما أن علم اللغة والشعري يقيد المتصوف تصحيح لسانه حتى لا يلحن «فلا يُقبل منه عند أهل الظاهر فيقلّ النفع بكلامه»⁽⁶⁾.

(1)- البوزيدي، الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية، مخط. (مجم. 1856 د) م. والرباط، 274.

(2)- ابن عجيبة، القهرسة، 76.

(3)- م. ن. 87.

(4)- «العلوم الشرعية الكبار هذه السنة: علم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الأصول وعلم أصول الدين وعلم التصوف» م. ن. 94 - 95.

(5)- «فمن تعلم علماً ليتوصل به إلى واجب أو مندوب أو مباح، وجب تعلمه أو ندب أو أبيع...» م. ن. 95.

(6)- م. ن. 98 و 120.

الفصل الثاني

الكتابة المأذونة

الكتابة بعد الصحبة و"الفتح"

تمهيد

اعتنى أتباع الطريقة الدرقاوية عموماً بكتابة الواردات والحقائق التي تخطر على قلوبهم، فكان كل منهم يحمل معه قرطاساً ودواة لتقييد ما يجد في قلبه من ذلك، فلم يكن يشغلهم الحسن عن المعنى «إذ هم أهل فكرة قوية وجدّ واجتهاد»⁽¹⁾. وإذا كان هذا شأن عامة المريدين، فبالأولى عالم الطريقة وقيّمها، فقد كان ابن عجيبة - كما يصفه المعسكري - يجمع جسده النحيل بحزام عريض من الدُوم عند الكتابة، كما في حلقة الذكر⁽²⁾، وهذا ما يدل على أخذه أمر الكتابة بالجد نفسه الذي يأخذ به أمر الذكر.

يميز ابن عجيبة بين الكتابة قبل "الفتح" والكتابة بعده، حسب تصريحه بذلك في آخر شرحه للوظيفة الزروقية، حيث رأى أن ذلك الشرح «فيه حشو وتخليط، لضيق الحال وعدم ضبط المقال»، لأنه ألفه قبل انفتاح البصيرة بالتجربة الروحية⁽³⁾؛ وكأنه كان عليه «أن يسكت ولا يتكلم حتى يفتح الله عليه» حسب تربية الشيخ⁽⁴⁾؛ من هنا قيمة الكتابة عند ابن عجيبة، هذه القيمة التي تشير إليها قصة يسردها ضمن ما وقع له من الكرامات الحسية أثناء مجاهداته قبل لقاء الشيخ؛ فبينما كان يذكر الله بعد صبح ليلة القدر بأحد المساجد، جاءه رجل وقال له فيما قال: «ألفت كتاباً فقلت فيه: قال فلان قال فلان، وهل حصّلت شيئاً؟ ثم قال: إذا ثم شيء قل أنت من عندك. ففهمت أنه يعرض بي، لأنني كنت مشغولاً في ذلك الوقت، وكنت أنقل كلام الناس كثيراً، فنبهني

(1) - المعسكري، م.س. 127.

(2) - م.ن. 131.

(3) - ابن عجيبة، اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية، مخط. (301م) م.ع. تطوان، 273.

(4) - البوزيدي، م.س. 274.

إلى استعمال فكرتي حتى نستخرج ما عندي»⁽¹⁾، إلا أن استعمال الفكرة لن يتأتى لابن عجيبة إلا بعد خوضه غمار التجربة الحية على يد الشيخ المري الذي يقوله له في إحدى رسائله حاثاً إياه على الإكثار من ذكر الله: «الأفكار ثمرة الأذكار»⁽²⁾.

وكما أن ابن عجيبة، قبل تجربته الحية، ألّف في التصوف وفي غيره، شارحاً لمتون غيره؛ فهو بعد التجربة الحية ألّف في التصوف وفي غيره كذلك، وأغلب هذا التأليف كان شروحاً أيضاً؛ غير أن هذه الشروح تختلف عن شروحه السابقة التي كان فيها مقتبساً ما عند غيره، أما في مراحل السلوك الحي فقد أصبح يعطي ما عنده هو، سواء في الشروح أو غيرها.

وإذا ما كان من سبب رئيس يُرجع إليه ابن عجيبة انقلاب حياته وتغيّر شؤونها كلها، ومنها المعرفة والكتابة، فهي صحبته شيخ التربية الصوفية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه أفكاره وإنتاجه. وحتى "الفتح" الذي جعله ابن عجيبة فاصلاً في التأليف بين مرحلتي حياته، التقليدية والتجديدية، فإن سببه يرجع إلى تلك الصحبة.

1- ترتيب مؤلفات ابن عجيبة زمنياً

- شرح تصلية ابن مشيش، سنة 1210 هـ
- شرح أبيات ابن عربي، سنة 1210 هـ
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، سنة 1211 هـ.
- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، سنة 1211 هـ
- تفسير متوسط للفتاحة، سنة 1213 هـ
- تفسير مطول للفتاحة. (بعد المتوسط)
- شرح هائية الرفاعي، سنة 1213 هـ
- شرح خمرة ابن الفارض، سنة 1213 هـ
- شرح مقطعات الششتري، سنة 1214 هـ

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 73-74.

(2)- محمد داود، م.س، 245/6.

- شرح منظومة الشيخ محمد البوزيدي في السلوك، سنة 1214 هـ
- سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر، سنة 1214 هـ
- نعوت الخمرة الأزلية في حال التجلي وبعده، سنة 1216 هـ
- كشف النقاب عن سر لب الألباب، سنة 1216 هـ
- تفسير مختصر للفتاحة، سنة 1219 هـ
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، من سنة 1216 هـ إلى سنة 1221 هـ
- شرح تصلية ابن عربي، سنة 1219 هـ
- شرح نونية الششتري، سنة 1219 هـ أو 1220 هـ
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، سنة 1220 هـ أو 1221 هـ
- شرح تانية البوزيدي، سنة 1221 هـ
- شرح آخر مطول للتائية (بعد الشرح السابق).
- كتاب في الأدعية والأذكار الممحنة للذنوب والأوزار، سنة 1222 هـ
- الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، سنة 1223 هـ
- حاشية على الجامع الصغير للسيوطي، سنة 1224 هـ.
- الفهرسة، من سنة 1222 هـ إلى سنة 1224 هـ.
- الكشف والبيان في متشابه القرآن (غير تام)، سنة 1224 هـ
- ديوان قصائد وتوشيعات (نظمها في أوقات متفرقة).

2- تصنيف المؤلفات صوفيا

كان من مقتضيات التجربة الصوفية التي خاضها ابن عجيبة بصحبة الشيخ المربي أن تفاعل مع نصوص "التوجه" و"المواجهة" - حسبما قصدناه بهاذين المصطلحين المذكورين سابقاً - فكان من ثمار هذا التفاعل شرح الصلاة المشيشية، وهو نص توجه، وشرح نص شعري في التوحيد الخاص ينسب إلى الجنيد أو ابن عربي. على خلاف في

ذلك: ثم ينتقل بعد هذين النصين إلى التأليف "التوجيهي" بشرح حكم ابن عطاء الله، وشرح مباحث السرقسطي وغيرهما؛ وتتوالى الشروح والمؤلفات في الأصناف الثلاثة، لكن صنف "المواجهة" يأخذ النصيب الأوفر. ويجدر التنبيه إلى أن كل ما كتبه ابن عجيبة بعد الصحبة التربوية، إنما هو بإذن شيخه، ولهذا أهمية كبرى في آداب القوم. ونصنف مؤلفات ابن عجيبة باعتبار المفاهيم الثلاثة التي تقدمت كما يلي:

1.2- مؤلفات التوجه

- شرح الصلاة المشيشية.
- شرح صلاة ابن عربي.
- كتاب في الأدعية والأذكار.
- شرح الكواكب الدرية في مدح خير البرية.
- أحزاب من وضع ابن عجيبة.

2.2- مؤلفات المواجهة

- شرح أبيات الجنيد (أو ابن عربي).
- شرح هائية الرفاعي.
- شرح خمرة ابن الفارض.
- شرح مقطعات الششتري.
- في الخمرة الأزلية.
- كشف النقاب عن سر لب الألباب.
- شرح نونية الششتري.
- شرح تائية البوزيدي في الخمرة.
- شرح آخر للثائية مطول.
- قصائد وتوشيعات.

- البحر المديد (تفسير للقرآن).
- شرح الأجرومية في النحو، بطريق الإشارة.

3.2- مؤلفات التوجيه

- إيقاظ الهمم في شرح الحكم (حكم ابن عطاء الله).
- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية.
- شرح قصيدة البوزيدي في السلوك.
- سلك الدرر في القضاء والقدر.
- شروح الفاتحة الصغیر والمتوسط والطويل.
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف.
- (غير الكتب العلمية في علوم القرآن والحديث وغيرها).

أولاً: أنموذج التوجه

شرح الصلاة المشيشية

تمهيد: الصلاة لغة واصطلاحاً

من المعاني اللغوية للأصل [ص ل و]: وسط الظهر وهو لفظ «الصلا»⁽¹⁾؛ وقد ردّ بعض اللغويين إلى هذا اللفظ الصلاة المشروعة لما فيها من حيّ الظهر، ثم إن ما فيها من قراءة سمي صلاة لما فيها من انحناء تعظيماً للرب، ومن ثم سُمّي «كل دعاء صلاة إذا كان الدعاء تعظيماً للمدعو بالرغبة إليه، وتعظيماً للمدعوه بابتغاء ما يبتغى له من فضل الله تعالى»⁽²⁾. ومما يؤكد أن أصل المعنى هو الدعاء قول الخليل إن «صلاة الناس على الميت دعاء»⁽³⁾، وليس في الصلاة المشروعة على الميت ركوع ولا سجود. أما الفيروزبادي فيخرج من الاختلاف الذي يسرده في معنى الصلاة ويرجع مادتي [ص ل و] و[ص ل ي] إلى أصل واحد هو الضم والجمع، فجميع تقاربها راجعة عنده إلى هذا المعنى، وكذلك سائر تقاليها التي يجتهد في ردها إلى ذلك الأصل الواحد على طريقة ابن جني في اشتقاقه الأكبر، ثم يخلص بذلك إلى أن تسمية الأفعال المشروعة صلاة راجعة إلى ما فيها «من اجتماع الجوارح الظاهرة والخواطر الباطنة وإزاحة المصلي إلى الله عن نفسه جميع المفترقات والمكدرات» ...، كما يرجع سبب تسمية الدعاء صلاة إلى معنى الجمع «لأن قصد الداعي جمع المقاصد الحسنة الجميلة والمواهب السنية الرفيعة أولاً وآخرها باطناً وظاهراً ديناً ودنيا»⁽⁴⁾.

وقد فصل ابن القيم في معنى الصلاة فأرجعها إلى معنيين هما الدعاء والعبادة، وقسم الدعاء إلى نوعين: دعاء عبادة ودعاء مسألة، ثم أرجع النوعين إلى معنى الدعاء باعتباره يعم النوعين مستدلاً بآيات من القرآن الكريم تجمع بين المعنيين مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَغْنَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (الفرقان، 77)، ليخلص في الأخير إلى أن لفظ الصلاة

(1)- الخليل بن أحمد، العين، (ص ل و).

(2)- السخاوي، القول البدیع في الصلاة على الحبيب الشفیع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977، 12.

(3)- الخليل، م.س. (ص ل و).

(4)- الفيروزبادي، الصلوات والبشر في الصلاة على خير البشر، دار الباز، مكة المكرمة، 1985، 19 - 21.

الشرعية باق على مسماه في اللغة وهو الدعاء بنوعيه، لأن المصلي في جميع أفعاله وأقواله يكون بين دعاء عبادة ودعاء مسألة، وتكون الصلاة حقيقة لا مجازاً ولا منقولة⁽¹⁾.

وقد صاغ ابن عطاء الله معنى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم صياغة صوفية فعدها من الذكر الذي يتضمن المناجاة، «وهو أبلغ وأشد تأثيراً في قلب المبتدئ من الذكر الذي لا يتضمن المناجاة لأن المناجي يشعر قلبه بقرب من يناجيه وذلك مما يؤثر في قلبه ويلبسه الخشية، فإن قوله اللهم صل ذكر ومناجاة لأنه يسأل الصلاة وذلك مناجاة، ولا تكون إلا لحاضر أنت بين يديه»⁽²⁾.

ويبدو أن اشتراك لفظ الصلاة بين الله تعالى وعباده راجع إلى ما في معناها اللغوي من التبريك والتمجيد فضلاً عن الدعاء⁽³⁾، غير أن معنى الصلاة يختلف باختلاف المصلي والمصلى عليه، فالصلاة من الله تعالى غير الصلاة المطلوبة من خلقه، إذ الأولى فعل والثانية قول لا يخرج عن معنى الدعاء⁽⁴⁾.

مراتب الصلاة

1- صلاة الرب سبحانه

جاء في الخبر أن صلاة الله تعالى: «سبوح قدوس سبقت رحمتي غضبي»⁽⁵⁾ أما الصلاة من الله سبحانه على عباده فيختلف معناها باختلاف المصلي عليه، فهي على عامة المؤمنين ليست كما هي على خاصتهم⁽⁶⁾، فقد قسموا صلاة الله على عباده إلى نوعين: عامة وخاصة.

(1)- ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، المكتبة العصرية، بيروت 2001، 65-66 و71.

(2)- ابن عطاء الله، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتح، تحق. محمد الطيب الهندي، دار الفرقور، 2000، 72.

(3)- ابن فارس، م.س. (ص ل ي)؛ الراغب، م.س. (صلا).

(4) - أحمد العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلاوية، ط.3، مستغانم، 1991، 13.

(5)- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق. المجلس العلمي بمكناس، وزارة الأوقاف - المغرب، 1989، 81/13؛ السخاوي، م.س. 10.

(6)- العلاوي، م.س. 14.

1.1- الصلاة العامة

الصلاة العامة من الله هي التي تعم عباده المؤمنين لقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (الأحزاب، 43)، وقد قيل إن معنى هذه الصلاة: الرحمة التي وسعت كل شيء، ومنها دعاء النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين كاستجابته للمرأة التي طلبت منه الصلاة عليها وعلى زوجها بقوله صلى الله عليه وسلم : «صلى الله عليك وعلى زوجك» وكقوله : «اللهم صل على آل أبي أوفى»⁽¹⁾. وقد أضاف ابن عطية إلى معنى الرحمة في تفسير صلاة الله على العبد بركته تعالى لديه ونشر الثناء الجميل كذلك⁽²⁾. غير أن ابن القيم ينفي أن تكون لفظة الصلاة في اللغة بمعنى الرحمة أصلا، إذا المعروف عند العرب من معناها هو الدعاء والتبرك والثناء، فلا يصح تفسير الصلاة بالرحمة، وأكثر مواضع استعمال "الرحمة" في حق الله وفي حق العباد لا يحسن أن تستعمل فيها "الصلاة"، ذلك «أن الصلاة لا بد فيها من كلام، فهي ثناء من المصلي على من يصلي عليه وتنويه به وإشارة لمحاسنه» وهو المعنى نفسه الذي رواه الجبهي يستند عن أبي العالية في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب، 56) إذ قال: «صلاة الله عز وجل عليه: ثناؤه عليه، وصلاة الملائكة عليه: الدعاء»⁽³⁾.

وقد فرّق بعض العلماء بين الصلاة والرحمة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من حيث البلاغة في الحنو، فمن المنقول عن الإمام السهيلي أن قولك "صلى الله على محمد" هو أرق وأبلغ في الحنو والعطف من قولك: «رحم الله محمدا»⁽⁴⁾.

2.1- الصلاة الخاصة

ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب، 56) أنه سبحانه وملائكته يركون على النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل في

(1)- إسماعيل الجبهي، فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، تحقق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. 3، 1977، 69 - 70 : القشيري، لطائف الإشارات، تحقق: د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة، 1970، 165/5 : السخاوي م.س. 11.

(2)- ابن عطية، م.س. 81/13.

(3)- وقد حسن المحقق سند بخلاف الحديثين اللذين فسرت الصلاة في أولهما بالرحمة وفي ثانيهما بالمغفرة، فقد ضعف سندهما. الجبهي، م.س. 80 - 81 : ابن القيم، جلاء الأقيام، 66 - 72.

(4)- محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 22.

هذه الصلاة معاني أخرى كالترحم والمغفرة والتشريف وزيادة التكريم وغير ذلك، وعند ابن القيم أن هذه المعاني لا تنافي التبريك إذ هو يتضمن الثناء والتكريم والتعظيم، وهي المعاني الراجعة في أقوال العلماء والمفسرين والمحدثين⁽¹⁾. وقد انعقد إجماع الباحثين في هذا الموضوع على أن في الآية المذكورة من تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم والتنويه به ما ليس في غيرها، ونُقل عن بعض السلف أن تلك الآية أتم وأجمع من تشريف آدم عليه السلام بأمر الملائكة بالسجود له لأنه لا يجوز أن يكون سبحانه مع الملائكة في ذلك التشريف⁽²⁾.

ويتسق تشريف محمد صلى الله عليه وسلم هذا مع ما أول به بعض العلماء الحديث النبوي «وَجُعِلَتْ قَرَّةُ عَيْنِي الصَّلَاةُ» بأن المقصود هو «في صلاة الله تعالى عليّ وملائكته وأمره الأمة بذلك إلى يوم القيامة»⁽³⁾. ولعل ما يؤيد هذا المعنى ما رواه السلمي في حقائق التفسير ونقله القسطلاني وهو قول ابن عطاء: «الصلوات من الله تعالى وصلة، ومن الملائكة رفعة، ومن الأمة متابعة ومحبة»⁽⁴⁾.

2- صلاة الملائكة

تقدم أن الملائكة تبرّك أو تبارك على النبي صلى الله عليه وسلم مع الله تعالى. وذلك في تفسير ابن عباس لآية الأحزاب (56)، كما روي عنه كذلك أن الله تعالى أمر الملائكة بالاستغفار للنبي صلى الله عليه وسلم وهو سبحانه يغفر له ويثني عليه⁽⁵⁾. فتكون صلاة الملائكة هي الدعاء للرسول صلى الله عليه وسلم بطلب زيادة ذلك الثناء والتعظيم له عليه السلام لا طلب أصل الصلاة⁽⁶⁾.

(1)- البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، سورة الأحزاب، باب 10: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحق. جماعة، دار الفحاء، ط. 2، 1986، 2/ 138: ابن القيم، جلاء الأفهام، 68 و 72 و 87: السخاوي، م.س. 9- 11.

(2)- السخاوي، م.س. 11- 12: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 21- 22.

(3)- عياض، الشفا، 119- 120.

(4)- شمس الدين محمد القسطلاني، مسالك الحنفيا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى، تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي 1999، 94.

(5)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 187.

(6)- السخاوي، م.س. 9 و 11: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 21.

3- صلاة المسلمين

يفسر أهل اللغة صلاة إنسان على آخر بالدعاء له والتركيز⁽¹⁾؛ وقد أمر الله تعالى المؤمنين بالصلاة على النبي بعد الإخبار بأنه وملائكته يصلون عليه صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا] (الأحزاب، 56). فتضمنت الآية الإخبار بثناء الله وملائكته على النبي عليه السلام ثم أمر الذين آمنوا بالفعل نفسه وهو الصلاة التي تعني ثناءهم بذكر شرفه وفضله صلى الله عليه وسلم وتعني كذلك سؤال المؤمنين الله تعالى أن يصلي عليه صلاته الخاصة به، فقولهم «اللهم صلّ على محمد» يراد منه «اللهم عظم محمدًا في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دينه وفي الآخرة بتشفيعه في أمته وإعطائه المقام المحمود إلى غير ذلك، فالمراد بالصلاة الاعتناء بشأن المصلي عليه وإرادة الخير له»⁽²⁾. كما أن الأمرود كذلك بالصلاة على سائر الأنبياء والرسل عليهم السلام، إذ روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «صلوا على أنبياء الله ورسله فإن الله بعثهم كما بعثني صلوات الله وسلامه عليهم»⁽³⁾.

1.3- حكم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

لما كان المراد بالصلاة الاعتناء بشأن المصلي عليه وإرادة الخير له، وكانت في حقيقتها بمعنى الحنو والتعطف، وكان العباد لا يستطيعون رحمة من هو رحمة للعالمين ولا الشفاعة لمن هو شفيع الخلق أجمعين، ومع ذلك فالواجب يقضي بمكافأة المنعم المحسن، ولا إحسان فوق إحسانه عليه السلام، فشرع الدعاء عند العجز عن المكافأة، وقد حمل جمهور الأئمة والعلماء أمر الله تعالى بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب جملة دون تحديد بوقت أو عدد، وأقل ذلك مرة في العمر مثل كلمة الشهادة⁽⁴⁾؛ واختلف في ذلك على عدة أقوال تتراوح بين الوجوب والاستحباب، وتتخلص في وجوب الصلاة مرة في العمر وفي استحباب الإكثار منها؛ وجاء في تفسير ابن عطية أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في كل حين من الواجبات وجوب السنن المؤكدة

(1)- الراغب، م.س. (صلا).

(2)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 69: السخاوي، م.س. 12: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 21- 22.

(3)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 24.

(4)- عياض، الشفا، 140/2: السخاوي، م.س. 14.

التي لا يسع تركها ولا يغفلها إلا من لاخبر فيه⁽¹⁾. واستعمل ابن القيم في هذا الأمر قياس الأولى لأنه إذا كان الله تعالى يصلي على رسوله، فالعباد أحق بأن يصلوا عليه ويسلموا تسليماً لما نالهم من بركة رسالته من خير شرف الدنيا والآخرة⁽²⁾.

ومما يؤكد سُنَّة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم البالغة حد الوجوب كلما ذكر ما روي من الأحاديث في حق مَنْ ذُكر عنده النبي صلى الله عليه وسلم ولم يُصلَّ عليه، فقد دعا عليه جبريل بالبعد وقرر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه البخيل، وأنه خطئ طريق الجنة، وأنه رَغِمَ أنفه؛ كما أنه لا صلاة لمن لم يُصلَّ على النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يُقبل عمل إلا بالتوسل إلى الله به عليه السلام؛ وفوق ذلك روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله «من لم يُصلَّ عليّ فلا دين له»⁽³⁾.

وقد أمر صلى الله عليه وسلم من يريد الدعاء بتحميد ربه والثناء عليه والصلاة على النبي قبل أن يدعو بما شاء، وأمر - في رواية أخرى - بجعل الصلاة عليه والتسليم في أول الدعاء وفي آخره؛ كما جاء في روايتي عمرو علي رضي الله عنهما أن الدعاء يبقى موقوفاً بينه وبين السماء حجاب لا ينخرق ليستجاب حتى يُصلَّى على النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

وجاء في حديث أبي بن كعب أنه أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يكثر الصلاة عليه وسأله كم يجعل له من صلاته، ولما خيره النبي صلى الله عليه وسلم أخذ أبي كلما ذكر قسماً قال له عليه السلام: «ما شئت، وإن زدت فهو خير» إلى أن قال له أبي: «أجعل لك صلاتي كلها» فقال صلى الله عليه وسلم: «إذن تكفي همك ويُغفر لك ذنبك»، وقد فسر ابن تيمية هذا الحديث بأنه كان لأبي بن كعب دعاء يدعو به لنفسه فسأله النبي عليه السلام ذلك السؤال، وأن قوله: «أجعل لك صلاتي كلها يعني «دعائي كله صلاة عليك»⁽⁵⁾.

(1)- ابن عطية، م.س. 98/13 : محمد المهدي الفاسي، جلاء الأفهام، 23.

(2)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 69.

(3)- الجبهي، م.س. 30 - 33 و39 - 46: عياض، الشفا، 2/ 177-180: ابن بشكوال، القرية إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين، تحقق: سيد محمد وخلاف محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، 42 - 43 و 115 - 116: ابن القيم، جلاء الأفهام، 17 - 18 و 21 و 24 - 25 و 27 و 29 و 41 و 42: علي حراز، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، البابي الحلبي، مصر، 1963، 2/ 284.

(4)- ابن بشكوال، م.س. 17 - 20: ابن القيم، جلاء الأفهام، 21 و 29 - 30 و 33.

(5)- الجبهي، م.س. 28 - 30: عياض، الشفا، 2/ 174: ابن بشكوال، م.س. 43: ابن القيم، جلاء الأفهام، 36 - 37.

ويرجع ابن عطاء الله «سرمشروعية الصلاة على الأنبياء» إلى أن روح الإنسان في البداية تكون ضعيفة لا تقوى على الأنوار الإلهية، وأن الصلاة على الأنبياء تقوّي صلة أرواح المصلين عليهم بهم «فالأنوار الفائضة من عالم الغيب على أرواح الأنبياء تنعكس على أرواح المصلين»⁽¹⁾.

2.3- كيفيات الصلاة

يقصد بالكيفيات مجموعة الصيغ والتراكيب اللفظية المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة أو التابعين أو غيرهم، وهي صيغ للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، كما يُعنى بها أيضا كيفية القيام بتلك الصلاة. وقد جاء التعيلم النبوي لكيفية الصلاة بصيغة الدعاء في قوله عليه السلام: قولوا: «اللهم صلّ على محمد...» (الحديث) لتكون صلاته سبحانه عليه بما هو أهله مكافأة لإحسانه للعباد وإفضاله عليهم، صلاة من رب طاهر على نبي طاهر، فالمصلي في الحقيقة هو الله، ونسبة الصلاة إلى العبد مجازية بمعنى السؤال⁽²⁾. غير أن صيغ الصلوات تعددت واختلفت بتعدد روايتها، وشمل الاختلاف اللفظي الصلاة الإبراهيمية المذكورة نفسها؛ وقد جمع القاضي عياض صيغا مختلفة لأكثر من خمسة عشر صحابيا، وما جمعه ابن القيم منها مروي عما يقارب أربعين صحابيا، ومن أولئك الصحابة من روى ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، ومنهم من أنشأ بلفظه صيغة للصلاة⁽³⁾.

وقد ذهب جماعة منهم وآخرون من بعدهم إلى أنه لا يوقف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مع النصوص، وأن من رزقه الله تعالى بياناً فأبان بالألفاظ الفصيحة المباني الصريحة المعاني مما يُعرب عن كمال شرفه صلى الله عليه وسلم صحّ له ذلك⁽⁴⁾؛ ومن ثم تنافس الأئمة في الثناء على النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه بمختلف التعبيرات والصيغ، مثل ذلك ما جاء من قول الإمام الشافعي في مقدمة كتابه:

(1)- ابن عطاء الله، م.س، 72.

(2)- عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف، تحقق: إياذ خالدة الطباع، دار الطباع، دمشق، 1989، 146؛ السخاوي، م.س، 12 و 65؛ محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 22.

(3)- الجيضي، م.س، 53-56 و 59-66؛ عياض، م.س، 2/160-168؛ ابن بشكوال، م.س، 23-30 و 87-88؛ ابن القيم، جلاء الأفهام، 15 و 29-46 و 45؛ الفيروزيادي، الصلوات، 156-166.

(4)- القسطلاني، م.س، 532.

«فصلى الله على نبينا كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، وصلى عليه في الأولين والآخرين أفضل وأكثر وأزكى ما صلى على أحد من خلقه...»⁽¹⁾ وذهب العارفون، بالله يبنون معارفهم في صلواتهم على النبي صلى الله عليه وسلم، حتى يكون ذلك معراجا للمقتدي بهم يتوصل به لبعض مكنونات الألوهية وحقائق الرسالة⁽²⁾؛ ومن هنا كانت نصوص تلك الصلوات مظهرا من مظاهر الإبداعية الصوفية التي لم يعرها المهتمون بالإبداع اهتماما، شأن عامة فن القول الصوفي.

ومما يؤكد مشروعية الإبداع القول في صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، فضلا عن الإكثار من تلاوتها، ما ورد في جواب الرسول صلى الله عليه وسلم من سألته عن كيفية الصلاة عليه: «صلوا واجتهدوا...»⁽³⁾. وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقول: «إذا صليتم على النبي صلى الله عليه وسلم فأحسنوا الصلاة عليه، فإنكم لاتدرون لعل ذلك يعرض عليه...» ثم إن ابن مسعود علم من سألته بعد ذلك الصلاة بكيفية مخصوصة⁽⁴⁾.

وقد وقع الاختلاف أيضا في أفضل صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، فمن قائل بالاختصار على رواية من روايات الصلاة الإبراهيمية على أنها المسنونة، ومن قائل بجمع ألفاظ الروايات في صلاة واحدة، ومن قائل بالصلاة بجميع الروايات⁽⁵⁾؛ كما أنه اختلف في أن يُصلى بلفظ الخبر، وفي تعيين لفظ محمد، أم الاكتفاء بالوصف كلفظ "النبي" مثلا أو غيره؛ حتى إن بعضهم استدلل بهذا الاختلاف على أن في الأمر سعة من الزيادة والنقص. ومجمل ما ذهب إليه الجمهور أن كل لفظ أدى المراد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهو مجزئ⁽⁶⁾.

وقد يكون ذلك الاختلاف في الروايات والأخبار مما حدا ببعض أئمة التصوف إلى استقصائها وجمعها من أجل تلاوتها حرصا منهم على الانتفاع بفضائلها جميعا، كما

(1)- الشافعي، الرسالة، تحقق. أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.ت. 16.

(2)- العلوي، م.س. 22.

(3)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 20.

(4)- الجبهي، م.س. 57- 58؛ عياض، الشفا، 2/ 168؛ ابن بشكوال، م.س. 106- 108.

(5)- مما أشار به ابن أبي حجلة: الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، «والمواظبة عليها والجمع بين الروايات فيها...» السخاوي، م.س. 65.

(6)- السخاوي، م.س. 57- 64؛ محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 148- 149.

فعل الإمام محمد بن سليمان الجزولي مثلاً من كتابه دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار: ومحمد المعطى بن الصالح الشرقي في كتابه ذخيرة المحتاج في الصلاة على صاحب اللواء والتاج الذي بلغت أجزاؤه الستين.

3.3- الانتفاع بالصلاة وهوائها

أثارت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم باعتبارها دعاء بعض الجدل حول المنتفع بها، أهو المصلي وحده أم هو المصلي عليه، فلأجل الانتفاع يكون الاحتياج. ومن الأقوال في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم احتاج إلى زيادة صلوات الأمة عليه مع أنه لا رتبة فوق رتبته، ليتأكد أن أي عبد لا يستغني عن الزيادة من ربه، وليسدي النبي لأمته خير ثواب الصلاة عليه. إذ أن مكافأة صلاة واحدة هي صلاة الله على المصلي عشراً⁽¹⁾؛ ومن الأقوال كذلك أن المقصود بالصلاة التقرب إلى الله تعالى لا نفع المصلي عليه كسائر الأدعية. وقد وفق بين القولين الشيخ عبد الرحمن الفاسي مرتنياً أن لا اختلاف بينهما، إذ أن القول بانتفاع النبي عليه الصلاة والسلام إخبار عن كرم الله تعالى وعدم تناهي إفضاله، والقول بإرادة التقرب بالصلاة «تنبية على ما ينبغي من الأدب في القصد»⁽²⁾. غير أن بعض العلماء كابن العربي حصر فائدة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في المصلي عليه وحده لدلالة ذلك على خلوص النية وإظهار الاحترام للواسطة الكريمة. أما بعض الصوفية العارفين كعبد العزيز الدباغ، فقد نفى أن يكون سبحانه قد شرع هذه الصلاة بقصد نفع نبيه صلى الله عليه وسلم، لكنه في ذلك كالبحر المحيط مع الأمطار التي هي منه تصعد وإلى تعود، فينبغي أن يكون القصد من الصلاة تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ومحبته لا غير⁽³⁾، وكذلك نفى الشيخ التيجاني نقياً باتاً أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم حاجة إلى صلاة المصلين عليه أو إهداء الثواب، إذ أنه صلى الله عليه وسلم غني عن جميع الخلق جملة وتفصيلاً، وذلك بما منحه ربه من أفضال لا يمكن وصول غيره إليها ولا يطلب معها زيادة من غيره تعالى أو إفادة، يشهد لذلك القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء، 113)⁽⁴⁾.

(1)-القشيري، لطائف الإشارات، 170/5.

(2)- محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 148؛ ومن تعقيب محمد العربي السائح على ذلك: «... وهذا القول... هو الذي توافقت عليه نصوص جماعة من العلماء العاملين والمشايع الكاملين...» محمد العربي السائح، بغية المستفيد لشرح منية المرید، دار الفكر، 1973، 385.

(3)- السائح، م.س. 385 - 387.

(4)- حرازم، م.س. 283/2.

وقد عَدَّ علماء الإسلام قاطبة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عبادة وزيادة حسنات في الأعمال، بل أفضل من سائر العبادات بدليل أن الله تعالى يصلي عليه بنفسه⁽¹⁾، وأنها متضمنة لذكر الله والتوجه إليه بالدعاء وشكر الواسطة في نعم الله الكبرى⁽²⁾؛ وهذه وغيرها أعظم الفوائد باعتبار أن العباد ما خلُقوا إلا ليعبدوا الله ويذكروه ويشكروه، ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله كما قيل . غير أن كثيرا من أولئك العلماء استنبطوا من الأحاديث النبوية الواردة في هذا الموضوع فوائد الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحصى العاملون منهم ما وجدوه في الصلاة على النبي الكريم عليه السلام من آثار، فتحصل من ذلك عدد غير قليل من الثمار التي أودعوها مصنفاً لهم أو رويها أو حدثوا بها⁽³⁾، وقد بدا لنا أن نصنف تلك الفوائد إلى ثلاثة أصناف: فوائد أنية وفوائد أخروية وفوائد سلوكية.

1.3.3- الفوائد الآتية

ومنها ما هو معنوي وما هو حسي .

أ- المعنوية ، ومنها :

- صلاة الله على العبد (المصلي) عشرا إلى سبعين بكل صلاة.
- حطَّه تعالى عشر خطيئات عن العبد بكل صلاة.
- كتابته تعالى له بها عشر حسنات.
- رفعه تعالى عشر درجات بكل صلاة.
- رضاه تعالى على العبد وتأمينه من سخطه.
- ثناء الله تعالى على العبد ورحمته ومباركته.
- حصول قرة العين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا للمصلي.

(1)- ابن بشكوال ، م.س. 119: السخاوي، م.س. 13: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 20 - 21.

(2)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 198 - 199.

(3)- الجبضي، م.س. 23 و 39-34 و 47 و 49. عياض، الشفا، 2/ 171- 176: ابن بشكوال ، م.س. 33- 41 و 101 - 103 و 117 - 118: ابن القيم ، جلاء الأفهام، 26 - 51 و 195 - 199: الفيروزبادي، الصلات، 39- 88: السخاوي، 138 - 165: القسطلاني، م.س. 159- 183 و 207- 234: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 13 - 16 و 149: السائح، م.س. 211 - 385: حراز، م.س. 2/ 283.

- ردّ الرسول صلى الله عليه وسلم على من صلى عليه وسلّم.
- محبته صلى الله عليه وسلم للمصلي عليه.
- صلاة الملائكة واستغفارهم للمصلي.
- زيادة نور العبد المصلي.
- محق ذنوبه وكفارتها وأمنه سخط الله.
- تطيب المجلس الذي صُلي فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وتزيينه.
- عشر صلوات تعادل عتق رقبة.
- ألف صلاة على النبي عليه السلام قد تسبب رؤية المصلي مقعده من الجنة.
- انخراق الحجاب لدعاء المصلي عليه صلى الله عليه وسلم.
- كفايتها في حصول المقصودات المعنوية.

ب- الحسّية، ومنها :

- كفاية العبد المصلي على النبي عليه السلام ما أهمه.
- قيام الصلاة مقام الصدقة على الفقير.
- قضاء الحوائج.
- نفي الفقر.
- تذكّر ما نسي.
- زهاب حرارة الطباع⁽¹⁾.

2.3.3- الفوائد الأخروية

- رؤية مقعده من الجنة قبل الموت.
- الدخول تحت ظل العرش.
- رجحان الميزان.
- النجاة من أهوال يوم القيامة.

(1)- مصطفى البكري، كروم عريش التهاني، مخط. (3512 د) م.و. الرباط ، 60.

- النجاة من النار ودخول الجنة.
 - الأمان من عطش يوم القيامة.
 - تثبت قدم المصلي على الصراط وكونها نورا عليه .
 - شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمصلي عليه.
 - المكث من الصلاة على النبي عليه السلام أولى الناس به يوم القيامة.
 - كثرة الأزواج في الجنة.
- 3.3.3- الفوائد السلوكية، ومنها:
- التقرب من الله تعالى ودعاؤه ومناجاته.
 - تزكية المصلي وطهارته وتزكيتة.
 - هداية المصلي وحياة قلبه وجبر صده لكونها مصقلة للقلوب.
 - تنوير السريرة ورفع الهمة.
 - هي معراج الترقى للمريدين.
 - زيادة محبة المصلي للنبي عليه السلام ودوامها والتزام اتباعه.
 - انطباع صورته صلى الله عليه وسلم في نفس المصلي عليه بمعرفة صفاته في الصلوات عليه.
 - رؤيته صلى الله عليه وسلم مناما وربما يقظة قبل الموت.
 - الاعتدال الجامع لكمال العبد وتكميله في مقابل الأذكار الأخرى.
 - الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قد يقوم مقام الشيخ المربي عند اقتفاده، لكن «في مقام التنوير لا في الوصول إلى درجة الولاية»⁽¹⁾. وقد نص ابن عطاء الله على أن السالك ينبغي أن يبدأ بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم دون غيرها من الأذكار لأن المتعلق بالواسطة متقدم على التعلق بالمتوسط إليه، ولأن الصلاة على النبي المحبوب هي مصقلة للقلوب⁽²⁾.

(1)- البكري، م.س. 60.

(2)- ابن عطاء الله، م.س. 71 - 73.

4.3- آداب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

مما نص عليه العلماء والعارفون من آداب هذه الصلاة:

- تصديق النبي عليه الصلاة والسلام الذي بلغ الرسالة.
- امتثال أمر الله الذي أمر بهذه الصلاة في القرآن الكريم.
- صدور الصلاة عن محبة للنبي صلى الله عليه وسلم.
- تلاوتها شوقاً إليه صلى الله عليه وسلم.
- الصلاة عليه بوقار.
- ألا يظن المصلي أنه يقضي شيئاً بصلواته عليه صلى الله عليه وسلم.
- تعظيم قدره صلى الله عليه وسلم واعتقاد كونه أهلاً لذلك.
- رفع الصوت بالصلاة عليه والتسليم عند ذكره دون مبالغة فاحشة.
- الخشوع وسكون الحركة عند الصلاة عليه كما لو كان صلى الله عليه وسلم حاضراً.
- تفرغ القلب من الخواطر الدنيوية والوساوس الشيطانية⁽¹⁾.

5.3- المصلي حقيقة

يرى كثير من الصوفية بعين التحقيق أنه «ما صلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الله، إذ أنه تعالى إنما صلى عليه بنفسه أو بفعله»⁽²⁾، كما يرون أيضاً بعين الحقيقة أنه ما صلى على محمد إلا محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك بإثبات الوسائط الظاهرة، هذه الوسائط التي يُدخل فيها بعضهم صورة حروف اسمه صلى الله عليه وسلم التي تمثل جسم الإنسان، ذلك «أن الله تعالى خلق آدم وولده أجمعين على صورة حروف اسمه صلى الله عليه وسلم كي لا يرى بالبصر إلا اسمه»، فالميم رأس صورة آدم والحاء يده - في الخط القديم- والميم الثانية بطنه والدال رجلاه؛ ومن هنا تكون كل صلاة من العبيد عليه صادرة من صورة اسمه صلى الله عليه وسلم⁽³⁾. وقد يكون هذا

(1)- القسطلاني م.س.94 و 638-648: محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات، 147.

(2)- محمد بن علي الخروبي، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (245 د) م.و. الرباط، 64.

(3)- م.ن. 64: الزياتي، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (2793 د) م.و. الرباط، 120.

التصور أو التصوير مجرد تجسيد لما يعبر عنه "بالحقيقة المحمدية" التي تتغياها المدارك العرفانية ولا تكاد تحيط بها علما، إذ أن قلبه صلى الله عليه وسلم معدن الحقائق والأسرار، وباطنه معدن العلوم والأنوار التي يستمد منها اللوح والقلم⁽¹⁾؛ فحقيقته صلى الله عليه وسلم أم الحقائق، بل هو سبب كل الخلائق، ونُبُوتُه سابقة على خلق آدم نفسه⁽²⁾؛ ومن ثم فإن الصوفية يقرّون باستحالة بلوغ البشر معرفة قدره صلى الله عليه وسلم ولا حتى وصفه، وأبلغ ما وُصف به أنه «كان خلقه القرآن» الذي هو جامع للأسماء والصفات الربانية، وذلك يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم جامع لكل خير ونور وبركة وحسن وجمال، ومن نوره يستمد كل نور في جميع العوالم⁽³⁾. ولما كان ذلك الوصف مجملا فقد حاول العارفون المحبون أن يفصلوه فيما صاغوا من صلوات عليه صلى الله عليه وسلم، كلٌّ على قدر معرفته ومحبته وما ناله من النور المحمدي.

(1)- العياشي، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (1638 د) م.و. الرباط، 1/181.

(2)- وهم في ذلك يعتمدون على مثل حديث سلمان : «أن الله تعالى قال : خلقت الدنيا وأهلها لأعرفهم كرامتك ومنزلك عندى...» وحديث : «كنت نبيا وأدم بين الروح والجسد» وغيرهما. العياشي، م.س. 1/180؛ محمد عبد السلام البناني، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (245 د) م.و. الرباط، 149.

(3)- الخروبي، م.س. 61: الزباني، م.س. 5/ب- 6/م و 11/أ؛ العياشي م.س. 1/181؛ المرغيثي، النغمات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، مخط. (2658 د) م.و. الرباط، 17.

الصلاة المشيشية

1 - ابن مشيش ونسبة الصلاة إليه

لما كان قبول أي مقال أو تقويمه فرعاً عن معرفة قائله كما أثير⁽¹⁾، فإنه يلزمنا التعرف على الشيخ عبد السلام بن مشيش بما ينير السبيل إلى تقويم الصلاة المنسوبة إليه؛ غير أن المصادر التاريخية لا تخبر إلا بقليل القليل عنه، بل إن الذين كتبوا في طبقات الصلحاء والأولياء، ومناقهم من معاصري ابن مشيش ومن أعقهم أهملوا ذكره كلياً. وحتى لو استبعدنا مقولة «المعاصرة حجاب»، فلعل ذلك الإهمال يرجع إلى ابتعاد الشيخ عن الناس في خلواته، ودعائه الله أن يصرفهم عنه اكتفاء به سبحانه، فقد كان يقول: «اللهم إن قوما سألوك إقبال الخلق عليهم وتسخيرهم لهم، اللهم إني أسألك إعراضهم عني وأعوجاجهم علي حتى لا يكون لي ملجأ إلا إليك»⁽²⁾.

1.1- الاستدلال بالمصلي على الصلاة

من آثار التعظيم الذي هيمن على حياة ابن مشيش حتى اختلف في تاريخ وفاته، مع اشتهاًر استشهاده، أن أثير بعض التساؤل عن صحة نسبة الصلاة الشهيرة إليه نظراً إلى علو قيمتها الأدبية من جهة، حتى قيل إن سحيان يعجز عن مثلها⁽³⁾، ونظراً إلى عدم اشتهاًر صاحبها بالعلم والتأليف من جهة أخرى؛ غير أن المحققين من المعرفين بابن مشيش يثبتون حفظه للقرآن في صغره بالروايات السبع وإقباله على طلب العلم من مظانة المعلومة وأخذة عن مشايخه، كما أنه تخرّج على يده في علوم العربية والفقه والحديث أبناؤه وقرابته من أشرف جبل العلم⁽⁴⁾.

(1) - الخروبي، م.س. 62.

(2) - بل إن ابن مشيش أوصى تلميذه الشاذلي بالهروب من خير الناس أكثر من شرهم. ابن الصباغ، درة الأسرار وتحتة الأبرار، دار آل الرفاعي، د.ت. 26 و 147.

(3) - سليمان الحوات، م.س. 590/2.

(4) - محمد داود، م.س. 7/ 334: عبد الله كنون، «ابن مشيش» مجلة «البحث العلمي»، س. 13، ع. 25 الرباط. 195، 1976، 196: الطاهري للهيوي، حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1978، 418 - 421.

وإن مكانة هذا القطب من المعرفة الإلهية ورسوخ قدمه في التربية النبوية لهي أولى أن يُستدل بها على أقواله، كما تتجلى تلك المكانة فيما بلغه تلميذه الشاذلي من المعرفة والخبرة التربوية على يديه، إذ ليس هذا التلميذ إلا غرفة من بحر ذلك الأستاذ ودرّة في جملة عقود نحره - كما قيل - ولا سبيل إلى تصور قدر ابن مشيش للتصديق به إلا من هذه المرأة⁽¹⁾. وقد يؤكد ذلك - على سبيل التمثيل - ما يقوله الشاذلي في بعض صلواته: «اللهم صل على شرك الجامع الدال عليك، محمد المصطفى كما هو لا ثقب بك منك»⁽²⁾. فلا يختلف هذا القول كثيرا عن قول ابن مشيش في صلاته: «صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله، اللهم إنه شرك الجامع الدال عليك»؛ وهذا في تقديرنا من دلائل الأستاذية وتأثيرها في القول، إذ غدا الأستاذ مصدرا اقتباس التلميذ.

2.1- الاستدلال بالصلاة على المصلي

عندما نقف على أقوال عبد السلام بن مشيش ووصاياه لمريده أبي الحسن الشاذلي في مواضيع النفس والمحبة والأعمال وحسن الظن بالله والتطهر وغير ذلك⁽³⁾، فإننا نجد بها نقيصة رائعة حقا، فكل كلامه سواء في الوصايا والمواعظ والحقائق «في غاية البلاغة والإيجاز والقوة ونصاعة الألفاظ والمعاني»⁽⁴⁾، وقد يكون هذا وصفا لظاهر خطاب ابن مشيش، أما ما وراء ذلك فقد رأى بعض العارفين «شموس الحضرة الإلهية تلوح من جوانبه وعلوم الحقيقة تبين من مخبئات كنوزه»⁽⁵⁾.

أما عن نسبة الصلاة الشهيرة إلى مولاي عبد السلام بالسند، فإننا نجد مثلا أن عبد الرحمن العياشي (ت. 1149 د) في شرحه لهذه الصلاة يرويها عن المشايخ بسند متصل «إلى أبي الحسن الشاذلي عن مؤلفها القطب مولاي عبد السلام بن مشيش»⁽⁶⁾؛ كما نجد

(1) - الحوات، م.س. 2/ 581.

(2) - القمطلاني، م.س. 592.

(3) - أورد أكثرها ابن الصباغ، م.س. 138 - 156.

(4) - الصديقي الحسيني، الكواكب المستنيرة في حل ألفاظ الصلاة المشيشية الشهيرة، مخط. (5349 د) خ.ح. الرباط، 5؛ أحمد بن عبد الوهاب الوزير، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (8706 د) خ.ح. الرباط، 30.

(5) - ابن حيون الخمسي، الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية، مخط. (952 د) م.و. الرباط، 79/8.

(6) - العياشي، م.س. 79/أ.

ابن ابراهيم المرغيني (ت. 1207 هـ) يروي الصلاة المشيشية بسند يتصل صعباً إلى ابن عطاء الله عن المرسي عن الشاذلي عن مؤلفها⁽¹⁾؛ ويثبت الحوات سند شيخه التاودي بن سودة لهذه الصلاة من طريقين ترتفعان إلى ابن مشيش، ويبدو أن إحدى الطريقين مغربية والأخرى مشرقية تنتهي إلى الشيخ أحمد البدوي وهو معاصر لصاحب الصلاة⁽²⁾.

ومن جملة ما يستدل به على نسبة الصلاة المشيشية إلى صاحبها أن أقدم شارح لهذه الصلاة وهو محمد الخروبي (ت. 963 هـ) يذكر في مقدمته أن سبب القيام بالشرح هو تلبية طلب حفيد مولاي عبد السلام بن مشيش على أنها صلاة جده.

وبحسب القانون العرفاني الذي صاغه ابن عطاء الله الإسكندري ضمن منظومة حكمه، وهو أن «كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز»، فإن المحيّن للنبي صلى الله عليه وسلم المتقربين للحضرة الإلهية تفيض على قلوبهم أنوار المحبة فتنتقل ألسنتهم بمعاني ما حصل في بواطنهم من شهود النور المحمدي وما انكشف لأرواحهم من كمال السر الأحمدي⁽³⁾. ولما جرت عادة العارفين أن يثبتوا معارفهم في صلواتهم على النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾، فإن صلاة كل واحد منهم تكون بحسب معرفته بالجناب النبوي وبحسب اطلاعه على خصوصيته وقربه، وصلاة ابن مشيش تدل دلالة بينة على علو مقامه في المعرفة وعلى صدقه في المحبة وعلى تمكنه في مقام الوصلة والقرية⁽⁵⁾. وقد قال بعض شراحها بأنها «دالة على كمال صاحبها وتمام عرفانه»⁽⁶⁾. ومما يمكن استخلاصه من خصائص الصلاة المشيشية حسب بعض شراحها⁽⁷⁾:

- أنها ليس لها مثل ولا يد.

- أنها شريفة القدر عظيمة الخطر والأسرار والأنوار.

(1)- المرغيني، م.س. 18.

(2)- الحوات، م.س. 585/2.

(3)- م.ن. 61.

(4)- العلاوي، م.س. 22.

(5)- الخروبي، م.س. 63.

(6)- المرغيني، م.س. 17؛ وقال شارح آخر: «ما مدح أحد النبي صلى الله عليه وسلم يمثل ما مدحه سيدي

عبد السلام» الوزير، م.س. 16.

(7)- مثل الخروبي، م.س. 61؛ الوزير، م.س. 2؛ المرغيني، م.س. 15 و 17.

- أنها تحتوي على حقائق إلهية شريفة وأسرار ربانية عجيبة.
- أنها تتضمن معاني دقاقا رائقة غريبة لطيفة برزت من عالم الغيب.
- أنها تشمل على كل مقصد أسمى.
- أن فيها نهاية الثناء على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإيدان بعلو قدره وعظيم خصوصيته بين المرسلين بما ليس في مقدور البشر.

وبالنظر إلى تلك الخصائص وغيرها، اتخذ مشايخ التربية الصلاة المشيشية ورثا من الأوراد، لهم ولأصحابهم⁽¹⁾، فقد «جعلها تعالى معراجا إلى الولاية ودليلا على صحة البداية وبلوغ النهاية»⁽²⁾، لذلك فإن منشئي الصلوات من العارفين دأبوا على بيان صفات ذات النبي صلى الله عليه وسلم ليكون ذلك طريقا لتشخيص المصلي واستحضاره إياها، ثم ليكون استمرار هذا التشخيص والاستحضار وسيلة لانطباع الصورة النبوية في مرآة القلب (كما سبق)، ومن ثم فإن هذا المصلي يستفيد ما يسميه الصوفية "بالرؤية المحمدية"، وهي نتيجة تمكن حب الرسول صلى الله عليه وسلم من قلب المحب، بحيث لا تغيب معه صورته الكريمة عن البصيرة لمحة واحدة⁽³⁾؛ وقد ذكر ابن كيران أن «من أقوى أسباب إثارة الحب وتهيج الشوق سماع الصفات النبوية والشمال المحمدية الزكية»⁽⁴⁾؛ ذلك أن شدة انثلاف الروحين بكثرة الصلاة ينتج عنه تشكل روح النبي عليه الصلاة والسلام بجسده الطاهر الذي يشهده المصلي عليه تارة عيانا وتارة إدراكا بالباطن بحسب قوة انثلاف الروحين وضعفه⁽⁵⁾. فالدلالة السلوكية للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تتحقق بالداومة على هذه الصلاة بإخلاص القصد فيها وتدبر معانيها ومراعاة حسن الأدب عند قراءتها، بحيث تصير الصلاة بمثابة الدليل أو المعراج لإدراك العرفان. وتتمثل درجات هذا المعراج⁽⁶⁾ فيما يلي :

- (1)- ابن زاكور، الاستشفا من الألم بالتلذذ بمآثر صاحب العلم، مخط. (3585 د) خ.ح. الرباط، 43: الوزير، م.س. 2.
- (2)- الخروبي، م.س. 61.
- (3)- ابن زكري، الإلمام والإعلام بنفحة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب عبد السلام. مخط. (2459 د) م.و. الرباط ، دون ترقيم.
- (4)- ابن كيران، شرح الصلاة المشيشية. تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1998، 157.
- (5)- الجفناوي، تحفة من بديع الأسرار في رؤية النبي المختار، مخط. (1816 د) م.و. الرباط ، 215.
- (6)- ابن زكري، م.س. دون ترقيم.

أ- الترقى، وذلك :

- من الإسلام إلى الإيمان فالإحسان .
- تصير النفوس قلوبا ثم أرواحا ثم أسراراً.
- ب- معرفة الذات (الرؤية النبوية) وثمارها:
- التمييز بين الرؤية الكاملة والناقصة.
- العلم الحقيقي الذي لا تطرقه الظنون.

2- شروح الصلاة المشيشية

دفعت خصائص الصلاة المشيشية التربوية والعرفانية والجمالية كثيرا من العلماء، والعارفين إلى العناية بها وشرحها، فتعددت هذه الشروح⁽¹⁾ وتفاوتت، بل تنامت فظهرت شروح الشروح وملخصاتها؛ كما أغرت صيغتها الرائقة بالنسج على منوالها أو اقتباس شيء من إشاراتها وأحيانا نقل بعض عباراتها، أو مزج هذه العبارات بالقرآن والحديث أو كلام الشارح؛ وكما هو شأن الشروح الصوفية، فقد كانت شروح الصلاة المشيشية عبارة عن قراءات وتأويلات لدلالات هذه الصلاة ومقاصدها بحسب مقام كل شارح وذوقه ومعرفته، مع اعترافهم بالقصور عن إدراك ما وصل إليه ابن مشيش، والعجز عن تبين كل مقاصده، حتى إن بعضهم اكتفى بالتعليق على بعض عبارات تلك الصلاة بالتلويح والرمز لبعض ما تحتمله لأن «بسط ذلك لا تسعه العبارة»⁽²⁾. ومع ذلك فقد كانت جميع تلك الشروح مما «تُشرح به الصدور وتلين القلوب به على مر الدهور»⁽³⁾.

1.2- مضامين الشروح

- بشيء من الاستقراء لأكثر شروح الصلاة المشيشية نجد أنها تتناول المواضيع التالية:
- الدعاء وما يتعلق باسم الجلالة "الله" (كما عند ابن كيران ومحمد البناني).

(1)- ذكر الليبوي أن شروحها تنيف على 25 شرحا، م.س. 392.

(2)- عبد الرحمن الفاسي، تعليق على الصلاة المشيشية، مخط. (1816 د) م.و. الرباط 204؛ وقال مصحح مزج الصلاة المشيشية في هامشه: «وقد شرحها من لا يحصون كثرة ولم يحم حول حتى نفسها أحد بل لم يشم رائحة بعض عشر أعشار معشار معنى جزء من أجزاء مركباتها...» محمد بن عبد الكبير الكتاني، مزج الصلاة المشيشية، مخط. (2172 د) م.و. الرباط، 2 - 3.

(3)- العياشي، م.س. 1/177.

- معنى الصلاة وحكمها في الشرع (ابن كيران ومحمد البناني).
- فضائل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (الخروبي والوزير وابن كيران ومحمد البناني والمرغيني والصديقي وابن حيّون).
- محبة النبي صلى الله عليه وسلم وعلاماتها (ابن كيران).
- نسب مؤلف الصلاة المشيشية وترجمته وسنده الروحي (الوزير ومحمد البناني والصديقي).
- وصف المناطق التي عاش فيها ابن مشيش ومداسر أهل بلده وأنسابهم (ابن زاكور) .
- رواية كلام ابن مشيش (ابن زاكور والبناني والصديقي).
- الخصائص المعرفية للمؤلف (الخروبي والعياشي).
- بعض خصائص النبي صلى الله عليه وسلم (الخروبي وابن زكري والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والمرغيني).
- استحالة معرفة القدر النبوي وأن الصلاة عليه هي منه في الحقيقة (الخروبي والزياتي والوزير وابن كيران).
- الترقى إنما يكون بالنبي صلى الله عليه وسلم (ابن زكري والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والصديقي).
- ذكر حقائق عن الموجودات الكونية (الوزير والعياشي وابن كيران والمرغيني).
- ذكر الحقائق السلوكية والعرفانية (ابن كيران والبكري وأبو بكر البناني ومحمد البناني والصديقي والكيلاني).

2.2 - منهج الشروح

- نجمال الملامح المنهجية لشروح الصلاة المشيشية فيما يلي :
- العناية بلغة الصلاة وبلاغتها (الزياتي والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والصديقي).
 - تأصيل بعض معانيها من القرآن والحديث النبوي (الوزير والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والمرغيني).

- تأصيل مبنى الصلاة كلها من ثلاثة أخبار (ابن حيون والخمسي).
- تعدد الاحتمالات والوجوه في شرح المسألة الواحدة (العياشي وابن كيران والبكري ومحمد البناني والصدّيق والحراق).
- إنشاء صلوات أخرى تشير إلى معاني الصلاة المشيشية (ابن زكري).
- نقل كلام شراح آخرين للصلاة المشيشية (الوزير والعياشي والزياتي وابن كيران والكيلاني).
- الاستدلال بالحكايات والحكم والأقوال النثرية والشعرية (ابن كيران والبناني).
- اعتماد مصادر الاصطلاح الصوفي وغيره (الصدّيق).
- توليد حقائق عرفانية وتفرعها عن أصل عبارة النص المشروح (عبد الرحمن الفاسي والصدّيق والحراق والكيلاني).
- تصدير المشروح بما يتخيله الشارح سبباً له (الكيلاني).
- شرح بعض الصلاة ببعضها الآخر (عبد الرحمن الفاسي والوزير والبناني).
- تعليق شارح على شارح آخر من حيث المنهج العام، كما فعل ابن حيون حينما لا حظ أن شرح الخروبي كان بحسب «ما تقتضيه عقول العلماء الذين لم تشرق أنوار الحضرة الإلهية في قلوبهم»، وأنه يرد بالتأويل ما لم تصل إليه العقول⁽¹⁾.
- مطابقة الشرح المشروح، كما صرح ابن حيون بأنه أراد أن يتكلم في شرح الصلاة «بما يناسب مقام الحضرة»⁽²⁾.
- مخالفة شارح آخر، كما نجد في اعتراض ابن حيون على الخروبي في بعض المفاهيم "كالملكوت" و"الجبروت" وغير ذلك⁽³⁾.
- تشبيه بعض عبارات الصلاة المشيشية بصيغ من صلوات أخرى (ابن حيون).

(1)- ابن حيون، م.س. 79/ب.

(2)- م.ن. 79/ب.

(3)- م.ن. 82/أ.ب.

3.2-أنواع الشروح

- شرح لشرح آخر كما فعل مصطفى بن كمال الدين البكري مع شرح الخروبي، ومع أن البكري أضاف إلى الشرح الأول فوائد أخرى إلا أنه بقي يعدّ الخروبي هو الشارح الحقيقي مكتفياً بأن يبقى «السارح في بستانه» يلتقط منه اللباب⁽¹⁾.
- تلخيص شرح آخر كما فعل العياشي في تلخيصه شرح ابن زكري على الصلاة المشيشية، غير أنه لم يكن تلخيصاً حرفياً وإنما كان شرحاً مستقلاً فيه كثير من الإبداع والإضافة، ذلك أنه أراد يلخص من الشرح الأول «ما يتوقف عليه فهم المعنى ويصلح أن يضاف لما سبق»⁽²⁾.
- تلخيص الشارح شرحه بنفسه، مثلما فعل مصطفى بن كمال الدين البكري الذي لخص شرحه على شرح الخروبي في شرح آخر سماه: كروم عريش التهامي في الكلام على صلوات ابن مشيش الداني⁽³⁾.

3- نظائر الصلاة المشيشية

- أشرنا إلى إغراء الجماليات الفنية والمعنوية للصلاة المشيشية كثيراً من العارفين على ترصيع صلواتهم ببعض تلك الجماليات، وفيما يلي تمثيل ببعض الصيغ التي وجدناها مشابهة لعبارات تلك الصلاة⁽⁴⁾.
- مما قاله أبو الحسن الشاذلي في بعض صلواته - وهو تلميذ ابن مشيش - : «اللهم صل على سرك الجامع الدال عليك، محمد المصطفى كما هو لائق بك منك إليه»؛ وفي صلاة ابن مشيش «اللهم صل ... صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله. اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك ...»
- ومما قاله الشاذلي في حزنه الكبير : «وخل بيننا وبين غيرك» وهو كقول ابن مشيش: «واجمع بيني وبينك وخل بيني وبين غيرك».

(1)- البكري، الروضات العرشية في الكلام على الصلوات المشيشية، مخط. (2658د) م.و.الرباط، 94-95.
 (2)- العياشي، م.س. 177/م.
 (3)- سبق بياناته.
 (4)- القسطلاني، م.س. 533 - 592.

- وفي صلاة المحب القادري قوله : «اللهم صل على سيدنا محمد ... نور كل شيء وهده، وسر كل شيء وسناه، الذي منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، الذي أدرك الحقائق بجملتها وفاق الخلائق برمتها ...»؛ وفي الصلاة المشيشية: «اللهم صل على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم عليه السلام فأعجز الخلائق...».
 - وفي صلاة شيخ القسطلاني : «اللهم صل على سيد السادات، السر الظاهر والنور الباطن الجامع لجميع الحضرات»، وقد تقدم شبيه هذه الصفات في الصلاة المشيشية.
 - وفي صلاة الشيخ أبي المواهب الشاذلي الوفائي في "حزب الفردانية" (1) قوله : «اللهم صل وسلم على النور الأول والسر الأنزه الأكمل، صَلِّ اللهم عليه صلاة تُعرّفي بها إياه في مراتب عوالمه ومواطنه ومعالمه، حتى أشهده بعين العيان لا بالدلائل والبرهان، وأعرفه بالتحقيق في كل موطن»؛ ونظير ذلك في الصلاة المشيشية: «وعرّفي إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل ... وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روعي وروحه سر حقيقي وحقيقته جامع عوالمي بتحقيق الحق الأول».
 - ونظير ذلك في صلاة لأبي العباس أحمد بن موسى المسرعي، منها: «اللهم صل وسلم على عبدك ونبيك ورسولك سيدنا محمد فالق صبح الأنوار الوجدانية وطلعة شمس الأسرار الربانية وبهجة قمر الحقائق الصمدانية وعروس حضرة الحضرات الرحمانية ...».
- كما نجده ضمن صلاة أخرى له سماها : «الدر الأزهر والياقوت الأبر في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم نور الله الأزهر وسر الله الأكبر» يقول بعد صلوات وأدعية : «نسألك بنور وجهك العظيم المبّرة الجامعة من نور كمال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مصطفى عنايتك أن تتحد ذاتنا بذاته المقدسة بجلالتك، وتُحقق صفاتنا بصفاته المشرقة بمحبتك، وتُبدل أخلاقنا بأخلاقه المعظمة بكرامتك ...».

(1)- نسبها الشيخ يوسف النبهاني إلى سيدي علي وفا، سعادة الدارين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، 264 - 262.

وهكذا فإن أكثر الصلوات تحتوي على جانبين : حقائق الذات المحمدية وما تقتضيه من تعظيم، ومحاسن السمائل النبوية وما تقتضيه من مديح⁽¹⁾. ولصدور هذه الصلوات عن عشق النبي الكريم صلى الله عليه وسلم والفناء في محبته، فإن كثيراً منها يطلب فيه المصلي التحقق بالذات المحمدية والتخلق ببعض كمالاتها، إمعاناً في تحقيق أقصى ممكن في المحبة والتوحد.

شرح ابن عجيبة لصلاة ابن مشيش

1 - التحقق بالصلاة (تفعيل النص)

اعتبر الصوفية المعرفة الإلهية سبب الخلق وغايته، وأنها أول فرض افترض الله على عباده، انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي ﴾ (الذاريات، 56)؛ وقد فسر ابن عباس العبادة هنا بالمعرفة⁽²⁾. لكن السالك في طريق القوم يمر عبر معارف وحقائق في عملية جدلية متصاعدة نحو حقيقة واحدة نهائية يندفع نحوها الصوفي أو ينجذب إليها أو بها؛ فهو لا يبحث عن مجهول، ولكنه يسعى ليكتشف في ذاته حقيقة مقررة قبلاً، فتغدو الحقيقة لديه عين الوجود والمعرفة، أسماء لمسمى واحد؛ قال العارف للمريد: «إن الشأن من يكون هو عين الإسم، وذلك بعد الفناء في الإسم ثم في الذات».

وعند القوم أن للمعرفة بين الله وعباده مستويين- مع وحدة مصدرهما الإلهي- وهما: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف.

- فالتعرف أن يُعرفَهم الله نفسه، ويعرفَهم الأشياء به، وهذه معرفة الخاصة، ويصطلحون عليها بـ "المعرفة".

- والتعريف هو أن يُريهم آياته في الآفاق والأنفس يستدلون بها على الخالق، وهذه

(1)- قال البناني « إن مدح، النبي صلى الله عليه وسلم والثناء عليه من نتائج محبته » محمد عبد السلام البناني، م.س، 91.

(2)- السراج الطوسي، م.س، 63.

معرفة العامة⁽¹⁾، أو " العلم"، إذ العلم يثبت بالمعرفة، كما أن العقل يثبت بالعلم، أما المعرفة فإنها تثبت بذاتها أي بتعرّف الله للعارف: فإذا تعرّف إليه أحدث له علما فأدرك العلم بالمعرفة، وبالعلم يقوم العقل الذي هو آلة للبعد يعلم بها ما عُرِفَ⁽²⁾.

- والعلوم عند القوم أقسام ثلاثة : علم الشريعة (أو الحكمة) وعلم الطريقة (أو التصوف) وعلم الحقيقة.

- فعلم الشريعة أن تعبد لإصلاح الظواهر، وهو للعامّة من الطالبين للأجور.

- وعلم الطريقة أن تقصده لإصلاح الضمانر، وهو للخاصة من السائرين بالحضور.

- وعلم الحقيقة أن تشهده لإصلاح السرائر، وهو لخاصة الخاصة من الواصلين إلى رفع الستور.

فثمرّة العلم العمل، وثمرّة العمل الحال، وثمرّة الحال الذوق والمعرفة.

وعندهم كذلك أن «كل علم لا يُبلغ صاحبه الحقيقة فهو ناقص»⁽³⁾.

والمقرر عند الصوفية أنه «ما ثم إلا الحقيقة» إذ لا فاعل إلا الله، ولا موجود سواه. غير أن للحقيقة وجهين : حقيقة نورانية وهي ما برز من القدرة ووافق الحكمة فكان في صورة طاعة أو موافقة للشرع الإلهي؛ وحقيقة ظلمانية وهي ما برز من القدرة وخالف الحكمة فكان في صورة معصية أو مخالفة لشرع الله⁽⁴⁾.

فالسلوك المعرفي عندهم (لا "نظرية المعرفة") يبدأ من العمل بعلم الشريعة وهو ما نسميه "التأوّل"، ويمر عبر آداب الطريقة حيث يحصل التخلي عن الرذائل والتخلي بالفضائل وهو ما ندعوه "التحول"، لكي ينتهي إلى كمال المعرفة وهو " التحقق" الذي هو عين التخلي بالأخلاق المحمدية الظاهرة والباطنة.

وهذا المسلك هو الذي ترسم معالمه صلاة المولى عبد السلام بن مشيش، المشهورة، وذلك بتبيان الحقيقة المحمدية وطلب الوصول إليها والتدرج في التحقق بها. فالنص الديني عموماً عند الصوفية، بدءاً بالقرآن الكريم، نص وظيفي، إذ أنهم، فضلاً عن

(1)- الكلاباذي م.س. 64.

(2)- م.ن. 65.

(3)- ابن عجيبة، شرح صلاة ابن مشيش، مخط. (1736 د) م.و. الرباط. 14.

(4)- م.ن. 15.

حرصهم على تطبيق أحكامه، يردّدون قراءته باستمرار قصد التشبع بمعانيه وتحقيق مراميه. وفي هذا الاتجاه كانت الصلاة المشيشية من أبلغ النصوص الوظيفية في سلوك الطريق الصوفي. فضلا عن جمالياتها الفنية: ذلك أنها نوع من الأذكار المعمول بها في أورد القوم (كما أسلفنا). واستلهاما من شرح ابن عجيبة على هذه الصلاة بدا لنا أن نقسمها إجمالا إلى شقين نسمي أحدهما "الحقائق" ونسمي الآخر "الطرائق":

1.1-الحقائق

وينقسم هذا الشق إلى أقسام تشير إلى ظاهره عليه السلام وباطنه ووساطته بين الحق والخلق، وهذه الأقسام هي:

- الباطن والظاهر في قول ابن مشيش: «انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار». وقوله: «وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق».
- العلم الباطن في قوله: «وفيه ارتقت الحقائق».
- العلم الظاهر في قوله: «وتنزلت علوم آدم عليه السلام».
- الوساطة في إبراز الأسرار والأنوار، في قوله: «فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة...» إلى قوله: «إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط».
- كونه عليه السلام سرّ الله الجامع، في قوله: «اللهم إنه سرّك الجامع».
- كونه دالاً على الله وحده. حافظاً للأرواح من الهلاك، في قوله: «الدالّ عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك».

2.1-الطرائق

ويتضمن هذا الشق مراتب السلوك للتحقق بالحقيقة المحمدية في صيغة أدعية مشيرة إلى تلك المراتب، وهذه الأدعية هي:

- طلب متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاقه، في قوله: «اللهم ألحقني بنسبه، وحققني بحسبه».
- طلب معرفته عليه السلام معرفة خاصة كاملة على أنها واسطة لمعرفة الله. وذلك في قوله: «وعزّفتني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل وأكرع بها من موارد الفضل».

- طلب السلوك إلى حضرة القدس على كاهل السنة المحمدية المنصورة، في قوله: «واحملي على سبيله إلى حضرتك، حملاً محفوظاً بنصرتك».
- طلب الغيبة عما سوى الله، في قوله: «واقذف بي على الباطل فأدمغه».
- طلب الإدخال في بحار الأحدية في قوله: «وزج بي في بحار الأحدية».
- طلب النجاة من الأوهام والشكوك في قوله: «وانشلي من أحوال التوحيد».
- طلب الفرق في الذات الإلهية (أو الوجود الحق) في قوله: «واغرقني في عين بحر الوحدة».
- طلب الكون بشهود الذات وحدها، في قوله: «حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها».
- طلب حياة الروح بشهود ظاهره عليه السلام، في قوله: «واجعل الحجاب الأعظم حياة روي».
- طلب تصفية الروح حتى تنقلب سرّاً بشهود حقيقته عليه السلام كلها، ظاهرها وباطنها وذلك بقوله: «وحقيقته جامع عوالمي».
- طلب انصراف العوالم إلى حقيقة الموسوط بقوله: «بتحقيق الحق الأول».
- طلب سرعة إجابة الدعاء من باب خرق العادة بقوله: «أسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكرياء».
- طلب الإعانة ظاهراً من الله ليكون عبداً خالصاً له، بقوله: «وانصرنني بك لك».
- طلب الإعانة باطنياً لإخلاص العبودية لله، بقوله: «وأيدني بك لك».
- طلب الجمع على الله بشهود الربوبية بقوله: «واجمع بيني وبينك».
- طلب الحيلولة بينه وبين غير الله، بقوله: «وحل بيني وبين غيرك».
- ذكر اسم الله (دون النداء الدال على البعد) ثلاثاً لإفناء العوالم الثلاثة: الملك والملوك والجبروت.
- الإشارة إلى الاتصال بالمحبيب على الدوام في دار البقاء بتلاوة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَاقِيَ فَارَضٌ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ «القصص، 85».

- ذكر دعاء أهل الكهف تبتلا وتشبه بهم في قوله تعالى ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ (الكهف، 10).

2- مراتب التحقق

تتعدد العوالم في الرؤية الوجودية للصوفي بحسب ترقّيه في السلوك والمعرفة. ويبين ابن عجيبة مراتب عوالم الوجود في شرحه للمشيشية كما يلي:

1.2- عالم الملك؛ وهو كل ما دخل عالم التكوين من العالم الحتمي، ويدرك بالبصر والوهم.

2.2- عالم الملكوت؛ وهو ما بطن من أسرار المعاني. ويدرك بالبصيرة والعلم.

3.2- عالم الجبروت؛ وهو ما لم يدخل عالم التكوين من الأسرار الأصلية، ويدرك بالبصيرة والعلم يعد معرفة الملكوت.

والملك والملكوت والجبروت جميعا محلها واحد وهو الوجود الأصلي والفرعي، لكن تختلف التسمية باختلاف النظرة، وتختلف النظرة باختلاف الترقّي في المعرفة:

فمن نظر إلى الكون مستقلا بنفسه قائما بقدرة الله ولم يكشف له عن رؤية صانعه سُئِلَ في حقه مُلكا، وكان صاحب هذه الرؤية محجوبا من أهل الفرق، محتاجا إلى الدليل والبرهان.

ومن فتح الله بصيرته ونفذ إلى شهود المكُون في الكون أو قبله سُئِلَ في حقه ملكوتا، وكان من أهل الجمع أهل الشهود والعيان.

ومن نفذت بصيرته إلى شهود أصل الفروع وهي "العظمة الأزلية اللطيفة" قبل أن تتجلى وتعرف، كان ذلك في حقه جبروتا، وكان من أهل الرسوخ والتمكين. وهناك عالم رابع جامع يسمى: "الرحموت" بالنسبة لمن نظر إلى نفوذ الرحمة السابقة في الأشياء كلها إبداعا وإمدادا، فيشهد ناظره العوالم كلها لثَمَكْنَه في إدراك سر الحقيقة المحمدية التي هي رحمة العالمين المهداة من رب العالمين⁽¹⁾.

(1)- م.ن. 1 - 19.

3-وظائف الحقيقة المحمدية

نستشف من شرح ابن عجيبة للصلاة المشيشية أن النور المحمدي يعرج بروح السالك نحو التحقق بالمعرفة، ذلك أن لهذا النور وظائف ثلاثا هي: وساطة الوجود والمعرفة، والدلالة والحجاجة، وتصفية الأرواح والأسرار.

1.3-وساطة الوجود والمعرفة

إن بحار الجبروت فياضة على الدوام بأنوار الملكوت، وهذه الأنوار أصلها "القبضة المحمدية"؛ فمحمد عليه الصلاة والسلام هو سبب تلك الأنوار، وهو بذرة الوجود والسبب في كل موجود إلا أن الكل جبروتي لا هوتي⁽¹⁾.

لقد كانت أسرار الذات الإلهية باطنية محجوبة يتجلى فيها الحق باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلى باسمه الظاهر قبض قبضة من نوره فقال لها كوني محمدا، فمنا تكونت الأكوان؛ فظهور أسرار الذات لم يكن إلا من تلك القبضة النورانية.

ولما كانت الذات الإلهية عين صفاتها - في الحقيقة السُّنية - وكانت الصفات الأزلية التي هي القدرة والإرادة والعلم والحياة لا تدرك، فقد أظهرها الحق في المحسوسات، وكان تجلّي الذات حيث تجلت الصفات، ومن نوره صلى الله عليه وسلم ظهرت أنوار الصفات الإلهية أي أثارها على ظاهر المخلوقات رحمة للعالمين⁽²⁾.

أما قلبه عليه السلام فقد أشرقت في سمائه الصافية شمسُ الحقائق العرفانية والأسرار الربانية والعلوم اللدنية، جامعا بذلك ما تفرق عند غيره من الأنبياء والرسل؛ كما أن الله تعالى ألهمه - كما ألهم آدم - معرفة الأشياء وخواصها، وألّسنه كل قوم وأخبارهم وما يكون من وقائع أمته في المستقبل، وخصه الله بأسرار لم يُطلع عليها أحدا من خلقه؛ ومن ثم فقد عجز أكثر هؤلاء الخلق عن إدراك حقيقته وما خصه الله به⁽³⁾، ومع ذلك فكل معرفة لا تأتي إلا من بابه وبوساطته، رحمة مستمدة منه عليه السلام؛ وعلى قدر إدراك حقيقة هذه الرحمة يكون التفاوت في المعرفة.

(1)- م.ن.19.

(2)- م.ن.8.

(3)- م.ن.15 - 16.

2.3- الدلالة والحجابه

فبما أنه عليه السلام سرائه الجامع لما افترق في غيره شريعة وحقيقة وكتاباً وأخلاقاً، فإنه أنيط به جمع الناس على الله ودلالتهم عليه بأقواله وأفعاله وأحواله، وهو في الوقت ذاته حاجب الحضرة الإلهية، لا يدخلها أحد إلا على يديه؛ وهو كذلك حجاب الأرواح الذي يحفظها من الهلاك فيما لا تقدر عليه من بحر الجبروت، بواسطة الحدود الشرعية؛ وذلك من رحمته عليه السلام بالخلق الذين يسرون على سبيله وسنته، فيحملهم ويوصلهم سالمين إلى حضرة الله⁽¹⁾.

3.3- تصفية الأرواح والأسرار

إن كل متوجه إلى الله لا يصل إلى معرفته - في السلوك الصوفي - إلا عن طريق التحقق "بحسب" محمد عليه السلام، وما هذا التحقق إلا التخلق بأخلاقه الظاهرة والباطنة، وهو تخلق يمنع المتصف به من الوقوع في الجهالات، ويمنحه العلوم النافعة وراثة نبوية وإلهامات لدية من المواهب الربانية؛ كما يحمله ذلك الخلق المحمدي حملاً خاصاً محفوقاً بالعناية والنصر إلى الحضرة الإلهية، وذلك عبر مراحل متتابعة من حضرة القلوب إلى حضرة الأرواح ثم حضرة الأسرار؛ وسالك هذه الحضرات محتاج إلى الحجاب الأعظم عليه السلام ليحيي روحه بإثبات الشريعة (أو الحكمة) - بعد الغرق في بحر الوحدة (أو القدرة) - فتبقى الروح منعمة في حضرة الشهود على نعت الهيبة والأدب، ويبقى باطن السالك حراً وظاهره عبيدية؛ وهو محتاج بعد ذلك إليه عليه السلام في تصفية روحه حتى تنقلب سرا، وذلك بشهود روح النبي صلى الله عليه وسلم. ثم إن الناهج في غايات الطريق محتاج إلى جملة عليه السلام لتصفية سره، فيتمكن إذ ذاك من تحقيق الحقيقة بجمع عوالمه الباطنية وهي العلم والفهم والفكر والعقل والنظر والاعتبار، وما هذه العوالم إلا "الحقيقة المحمدية" أو القبضة الجبروتية، مع النظر إلى الجبروت الأصلي وهو الحق الأول، وهو دوام شهود الربوبية المستمّد من الشهود السابق في عالم الأرواح حين ﴿أَلْسُنْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فظاهره عليه السلام مُلك، وباطنه ملكوت، والجمع بينهما جبروت⁽²⁾.

(1)- م، 28.

(2)- م، 28.

العوالم	مقامات الدين	مقامات السلوك	غاياتها	ثمراتها	وسائلها
الجبروت	الإحسان	الحقيقة	العبودة (الحرية)	الوجود	المعرفة
الملوكوت	الإيمان	الطريقة	العبودية	الوجدان	العلم
الملك	الإسلام	الشرعة	العبادة	التواجد	العقل

مقامات الشهود	الحضرات	أصحابها	مقاماتهم
الذات في الصفات أو الجمع في الفرق	حضرة الأسرار	الواصلون أهل البقاء	المكاملة
الذات وحدها في غيبة عن الصفات	حضرة الأرواح	الساكنون أهل الجمع والعيان أو الجذب والقناء	المشاهدة
آثار الصفات	حضرة القلوب	الطالبون أهل الفرق والبرهان أو أهل الحجاب	المراقبة

نص الصلاة المشيشية

الطرائق	الحقائق
اللهم ألحقني بنسبه.	اللهم صل على من منه انشقت الأسرار.
وحققني بحسبه.	وانفلقت الأنوار.
وعرفني إياك معرفة أسلم بها من موارد الجهل.	وفيه ارتقت الحقائق.
وأكرعها من موارد الفضل.	وتنزلت علوم آدم عليه السلام.
واحملني على سبيله إلى حضرتك.	فأعجز الخلائق.
حملاً محفوظاً بنصبتك.	وله تضاءلت الفهوم.
واقذف بي على الباطل فأدمغه.	فلم يدركه منا سابق ولا لاحق؛
وزجّ بي في بحار الأودية.	فرياض الملكوت بزهر جماله مونة.
وانشلي من بحار التوحيد.	وحياض الجبروت بفيض أنوار متدفقة.
وأغرقني في عين بحر الوحدة.	ولا شيء إلا وهو به منوط؛
حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها؛	إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط؛
واجعل الحجاب الأعظم حياة روعي.	صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله.
وروحه سرّ حقيقي.	اللهم إنك سرّ الجامع الدال عليك.
وحقيقته جامع عوالم؛	وحجابتك الأعظم القائم لك بين يديك.
بتحقيق الحق الأول.	
يا أول يا آخر يا ظاهرياً باطن،	
اسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكرياء	
عليه السلام	
وانصبرني بك لك.	
وأبدني بك لك.	
واجمع بيني وبينك	
وخُل بيني وبينك	
الله الله الله	
﴿إِنَّ الْبَدِيَّ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدِكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾	
﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾	

قصيدة في الحضرة النبوية

لابن عجيبة في محاذاة الصلاة المشيشية

وصلَ إله العرش في كل لحظة
تقدّم كلّ الكون نورُ بهائه
قد انشقت الأسرار من سر سره
ومن نوره الأسنى قد انفلقت لنا
وفي سما قلبه الضحى قد ارتقت
وكل علوم قد تقادم عهدما
فأعجز كلّ الخلق بحرُ كماله
تلاشت فهوم الخلق في بحر سره
ولا لاحق كل تضائل فهمه
رياض بساتين المعارف بهجت
كذلك بحار الجبروت تدفقت
ولا شيء من كون تجلى بظاهر
توسط في الأشياء نور بهائه
لكان على الأصل الموسوط من الجفا
عليه من الله العظيم صلاته
توصلها أيدي الكرامة والعبا
تكون به أهلا كما هو أهله
فلا سر إلا من معادن سره
لقد جمع الأسرار سر كماله
فقد نبع الأسرار من بحر سره
أني بكتاب لا تحاط علومه
تحاكي معانيه بحارا زواخرا
لقد خصنا الإله معشر أمة
رسولا كريما هينا مبجلا حميدا
حبيبا مشفعا وزيرا مقربا
حجابا عظيما واقفا متأدبا
على عنصر الوجود سر محمد
فكان إلى الرحمان أول عابد
فأبدى لنا سر الإله الممجد
معاني صفات الذات من نور أحمد
شموس حقائق الإله الموحد
تنزلت في قلب الحبيب محمد
وكيف يُحاط البحر بغرف اليد
فلا سابق يدري حقيقة أحمد
وكيف ينال الشمس من هوعن بعد
بزهر جمال من شريعة أحمد
بأنواره في كل غيب ومشهد
ولا باطن إلا ونيط بأحمد
فلولا وساطة النبي محمد
ولم ير في الكونين نور محمد
تليق بقدره الرفيع الممجد
ينال بها رفعا يجل عن الحد
فأعظم به قدرا من العز والمجد
ولا علم إلا من بحار محمد
وكل إليها والحسن في ذات أحمد
ودل على السر العظيم الموحد
عجائبه تربو عن الحصر والعد
وتزهو على الدراليواقيت في العقد
بأشرف عز من كرامة أحمد
عظيما في السيادة والمجد
يوصل حضرة الشهود إلى العبد
يرد عن الإلحاد والزيف والبعد

لحوقا بنسب الحبيب محمد
لكل كمال بالمفاخر مسند
تسلمني ورد الجهالة والبعد
ونروي من التسليم أعظم مورد
إليها يأوي أولو البصائر والأيد
تخص بها أهل العناية والود
يزاد على الفرد العلي من الضد
حقائق أهل الذوق والسر والوجد
عقائد أهل الزيف والجهل والبعد
محل شهود الحق في كل مشهد
في كل معاني الذات من شدة الوجد
به يقع الإحساس في غيبة العبد
لنور حجابك العظيم الممجد
حقيقته العليا مواضع مقصد
قديم بلا شكل هناك ولا حد
وباطن كل شيء في وحدة الفرد
إلى حضرة القدوس في خير مقعد
تضم إلى روعي الوصال المؤيد
بتهذيبها يسري المدد إلى العبد
الشهود بواطني بجمع مؤيد
سماع أبي يحيى الحضور الممجد
وأيد أموري بالهداية والرشد
وبين شهود للجمال المؤيد
حجاب من الوهم المبعد للعبد
بحرف نداء للقريب الموحد
إلى أن تخوض الجيروت في مشهد
يردك يا روعي لجمع مؤيد
تعم الأنام في معيب ومشهد
يكون سبيل الوصل للعلي الفرد

فيارب بالهادي الشفيع محمد
بتحقيق حسبه الذي هو عنصر
وعرفني إياه بمعرفة عدت
ونكرع منها من موارد فضلكم
على نهجه احملي لحضرتك التي
فحف بذاك الحمل نصرتك التي
على الباطل اقذف بي فتدمغ كل ما
وفي أبحر من الحقائق زج بي
ومن أوحال التوحيد فأنشطني إنها
وفي بحر عين الذات أغرقني إنه
إلى أن يصير الكل مني فانيا
فحينئذ نرى ونسمع واجدا
حياتي فاجعل في شهود وساطة
ونور إلهي سري حقيقة مشهدا
بتحقيق حق أول متأصل
هو الأول والآخر مع ظاهر
فيا أول اجعلني في أول سابق
ويا آخر اختم لي بخير سعادة
ويا ظاهر حسن ظواهري التي
ويا باطن زتن بتحقيق نعمة
ندائي فاسمع يا سميع لمن دعا
وبالنصر منك يا نصير تحقني
وفي حضرة التقديس تجمع بيننا
وحل بيننا وبين غيرك إنه
الله بالتكرار أذكر داعيا
ثلاثا ترقى الروح في كل مرة
فيارب فرض القرآن أخبر أنه
فيارب أت من لدنك برحمة
وهي لنا رشدا عظيما من أمرنا

وصل وسلم دائما متواصلا على نخبة الأكوان سر محمد
مع الرضى عن كل الصحابة جملة ومن هو بالنور المحمدي مقتد

خلاصة

في شرح هذه الصلاة نلمس أثر ما عبر عنه الشيخ ابن عجيبة "بالفتح" أو المعرفة، أو الشرح القلبي الذي يفتح للعارف أفقا من الفهم والتأويل.

ويتجلى ذلك الأثر في مظاهر أهمها:

توجيه الشرح إلى المريد السالك على يد الشيخ الذي يعتبره ابن عجيبة شرطا في فهم ودرك ما يتكلم به من حقائق في شرحه؛ فبعد كلامه عن الفناء في الإسم ثم في الذات يقول: «وكلامنا كله مع من وجد شيخ التربية وأما من لم يجده فلا كلام معه إذ لا سر له»⁽¹⁾.

- التنظير للسلوك دونما رواية عن أحد، مما يشعر بامتلاكه معرفة خاصة لا يرجع فيها إلا إلى ما يفتح به عليه.

- التصرف في الشرح من حيث تعدد جهات النظر والفهم والمعرفة وذلك في بيان التعالقات بين المقامات السلوكية والحقائق العرفانية.

- التصرف في العبارة تبعا لذلك كما يظهر في المتعاطفات المعبرة عن جهات المعرفة في قوله: «أوتقول كذا أو تقول كذا أو تقول كذا».

- إبراز الخصوصية التربوية لتجربته السلوكية بذكر ما سمعه من شيخه الذي قال: «طريقنا ليس فيها إلا فناء»⁽²⁾.

- التصرف في الاصطلاح الصوفي أكثر مما نجده في شرحه حزب الشاذلي قبل خوضه التجربة الصوفية.

(1)- ابن عجيبة، شرح صلاة ابن مشيش، 10.

(2)- م.ن. 20.

ثانياً: أنموذج التوجيه (إيقاظ الهمم في شرح الحكم)

1- "الحكمة" في الأصول العربية والإسلامية

1-1 - في اللغة

أشهر المعاني التي تدور عليها :

- « المنع » ويستعمل له لفظ "الحكم" وقد يكون منعاً من أجل الإصلاح ومنه "الحاكم".
- « التجربة » ومنه يقال للمجرب " المحكّم " ومنه " الحَكَمَ " .
- " الإتقان " ويطلق على المجرب والمتقن للأمر اسم " الحكيم " ⁽¹⁾.

2.1 - في القرآن الكريم:

- وردت - حسب الفيضوبادي ⁽²⁾ - على ستة أوجه ، استعمل في بعضها لفظ "الحكم" .
- أ- النبوة والرسالة ، كقوله تعالى : ﴿وَأَنذَرْتُكَ اللَّهُ الْمَلَكُ وَالْحِكْمَةُ﴾ (البقرة، 251).
- ب- التفسير والتأويل وإصابة القول ، كقوله تعالى : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة، 269).
- ج- فهم الدقائق والفقه في الدين ، كقوله تعالى : ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾ (مريم، 12).
- د- الوعظ والتذكير كقوله تعالى : ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (النساء، 54).
- هـ- آيات القرآن وأوامره ونواهيه ، كقوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل، 125).

(1) - ابن فارس ، م.س. (ح ك م) : ابن منظور ، م.س. (ح ك م) .

(2) - الفيضوبادي ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحق. محمد علي النجار ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ط.3 ، القاهرة ، 1996 ، 490/1 .

و-حجة العقل على وفق أحكام الشريعة كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ (لقمان، 12).

ومن أسماء الله تعالى: "الحكيم" فالحكمة منه تعالى «معرفة الأشياء على غاية الإحكام والإتقان».

وقد جاء وصف القرآن الكريم بأنه "حكيم" في عدة آيات.

3.1 - في الحديث النبوي

وردت "الحكمة" في الحديث بلفظها هدفا للمؤمن، إذ «الحكمة ضالة المؤمن»، ورافعة من قيمته⁽¹⁾، كما وصفت فيه ببعض مظاهرها كالعزلة والصمت، بل اعتبر الحديث النبوي بعض الشعر حكمة أو حُكماً⁽²⁾؛ أما مفهومها فقد ورد بالفاظ أخرى دالة عليها، «كالعلم النافع» الذي محله القلب، إلى غير ذلك.

لكن الحكمة، بنص القرآن، هبة من الله كما في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ (البقرة، 269)، وهي أيضاً تعليم من النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة، 129: آل عمران، 164: الجمعة، 2).

2- "الحكمة" في التراث الإنساني

الحكمة وليدة التجربة؛ ولما كانت التجارب لا تتماثل ولا تنقطع، فلا بد أن يتبادل المتعاصرون تجاربهم ونتائجها كما لا بد أن يضيف الخلف جديد تجاربهم إلى تليد أسلافهم؛ وأثناء ذلك التبادل وهذه الإضافة يتجلى تناص الحكيم في تضمين العبارات واستلهاهم الإشارات، وهذا التناص مظهر أصيل لتراكم العلوم وتعميق المعرفة الإنسانية في جميع المجالات، إذ أن التناقل القولي والفعل للتحارب المختلفة والمتطورة هو السبيل الأمثل لتقدم البشرية نحو الأجدى والأفضل، وقد يمر الناس من أطوار مجانبية لهاتين القيمتين أحياناً، فلا تلبث أن تتيقظ القيم المثلى وأسبابها أحياناً أخرى ما بقي الإنسان مفكراً.

وإذا سلمنا بأن "القول" هو الحامل لفكر الإنسان، وأن فن القول هو الموصل الأمثل للتراث الفكري، لزمنا التسليم بأن "الحكم"، وهي من أجود فنون القول عبارة وأنفعها

(1)- السبوطي، الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، 1981، 1/ 591.

(2)- م.ن. 376/1: ابن منظور، م.س. (ح ك م).

إشارة، قيمة بأن تبقى أفضل معالم السلوك الإنساني وأمداهما لما يجديه نفعاً في أنه ومآله.

وإذا صح تناقل الحكم وثبتت فائدة تناصتها في الحياة المادية للإنسان. فهي في حياته الروحية أفيد، باعتبارها المطلب السلوكي الأسوى في توجه الإنسان إلى ما يتزكى به وما يُعرفه بخالفه، كما أنها المملاك الإنشائي الأمثل في توجيه العارف لغيره من طلاب الحكمة.

1.2- "الحكمة" في الفكر الفلسفي

هي في الأصل (كما قال الهانوي) إتقان الفعل والقول وإحكامهما⁽¹⁾. وقد أطلق ما يقابل لفظ "الحكمة" عند اليونانيين على " العلم" ثم أطلق على إحدى الفضائل الأصلية (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة)، ثم أطلق بعد ذلك على العلم مع العمل، فقيل: الحكمة هي استعمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة قدر الطاقة البشرية⁽²⁾.

ويمكن التفريق في تعريفاتهم بين علم الحكمة، والحكمة العلمية، والحكمة.

- فعلم الحكمة «هو علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية» وموضوعه الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان⁽³⁾. وقد قُسم إلى حكمة نظرية (معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به)؛ وحكمة عملية (خلقية ومنزلية وسياسية ومدنية).
- والحكمة العلمية هي العلم بالأمور المخصوصة بكل علم⁽⁴⁾.

- أما الحكمة في ذاتها فهي مفهومها خلط واختلاف، فهي في طبيعتها البشرية الأولى ملكة أو هيئة للقوة العقلية العلمية، متوسطة بين الجرزة (المكر) وبين البلاءة⁽⁵⁾. ومن حيث الوظيفة هناك مَنْ قَصُر الحكمة على القوة النظرية واستكمالها تصوراً

(1)- الهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، 506/1.

(2)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، د.ت. 1/ 491 - 492.

(3)- صديق القنوجي، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، دمشق، 1978، 245/2.

(4)- الهانوي، م.س. 2/ 132.

(5)- والتوسط هنا حكمة لأنه «أحد أجزاء العدالة المقابلة للجور» من.

وتصديقا، ومنهم من قصرها على الجانب العملي إصلاحا للمعاش والمعاد، ومنهم من جمع في مفهوم الحكمة بين الجانبين، استكمالا للنفس الإنسانية للتصورات والتصديقات سواء في الأشياء النظرية أو في الأشياء العملية، وجعل اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة غاية للحكمة العملية وحدها⁽¹⁾.

وأما طرق اكتساب المعرفة أو الحكمة التي هي "معرفة المبدأ" فقد صنّفها الفلاسفة، ومنهم علماء مسلمون، إلى طريقتين: طريق النظر والاستدلال، وطريق الرياضة والمجاهدات، وسموا من لم يلتزم ديناً سماوياً في الطريق الأولى حكيماً مشائياً، وفي الطريق الثانية حكيماً إشراقياً⁽²⁾. ومن ثم فإن بعض من عرّف "الحكمة" عند أهل السلوك الصوفي (المتبعين للشرع) بأنها «معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات»، جعل الحكمة بهذا المعنى أخص من علم الحكمة، لأنها من أنواعه⁽³⁾.

وقد نجد أن التصوف تعريفاً هو "علم الحكمة" بذلك المعنى الجامع؛ ومما لامرأ فيه أن الديانات السماوية جاءت بالحكمة العليا، وأن تراثها سابق على الأبحاث الحكيمة ومآثرها؛ وقد يزعم أوائل الفلاسفة أن مسند تعليمهم يتصل بلقمان الحكيم، ويؤيد ذلك كثير من الدارسين.

2.2- "الحكمة" في الفكر الإسلامي عموماً

استمد المسلمون أصول الحكمة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مثلما استمدوا أصول التشريع وأنواع العلوم، وقد حدّ علماء الإسلام الحكمة بتعريفات متعددة نرتبها فيما يلي:

فالحكمة في مستوى أول تعني اقتران العلم والقول بالعمل، فهي معرفة الموجودات وفعل الخيرات⁽⁴⁾، أو العلم المؤيّد بالعمل والعمل المخكم بالعلم⁽⁵⁾، فلا يسمى الرجل

(1)- القنوجي، م.س. 2/ 245 - 248.

(2)- م.ن. 2/ 248.

(3)- التهانوي، م.س. 2/ 132 ولا نوافقه على ذلك، إذ أن الحكمة الصوفية في الإسلام جامعة بين العلم والقول الناتج عنهما، فهي أشمل.

(4) الراغب، م.س. (حكم).

(5)- البقاعي، نظم الدرر، دائرة المعارف العثمانية، 1989، 15/ 156.

حكيمًا حتى يجمع بين العلم والعمل⁽¹⁾. وهي في مستوى ثان: «إصابة الحق والصواب في القول والعمل»⁽²⁾ أي معرفة المناسبات والعلل والمقاصد.

وكلام الله تعالى موصوف في كتابه بأنه " القرآن الحكيم " و " الذكر الحكيم "، كما أنه سبحانه بيّن وظيفة رسوله صلى الله عليه وسلم في القرآن نفسه، وهي أنه [يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ] : وقد تحرى السلف الصالح الحكمة في الأفعال كما بحث كثير منهم عن حكيم الأقوال التي يزرعها الحديث النبوي الشريف فصنفوا منها كتبًا جليلة مثل كتاب شهاب الأخبار للإمام القضاي (ت. 454 هـ) الذي اعتنى كثير من العلماء قديمًا وحديثًا به ترتيبًا وشرحًا وتخريجًا، وكتاب النجم من كلام سيد العرب والعجم لأحمد التجيبي الأندلسي (ت. 550 هـ) وكتاب الفائق في اللفظ الرائق للقاضي عبد المحسن التنيسي، وكتاب الحقائق في الكلام الرائق للإمام جمال الدين بن غانم (ت. 744 هـ).

كما أن علماء المسلمين اهتموا برواية الحكم عن الصحابة مثلما نجد في كتاب نهج البلاغة للشيخ الشريف الرضي (ت. 406 هـ) وكتاب حلية الأولياء لأبي نعيم (ت. 430 هـ). وما نقل الإمام رشيد الوطواط (ت. 573 هـ) من أقوال كل من الصحابة الخلفاء إلى غير ذلك.

ثم إن الكثير من أئمة المسلمين اهتم بصوغ الحكم أو جمعها، منهم وهب بن منبه والشافعي وسهل التستري والحكيم الترمذي وأبو الليث السمرقندي والرفاعي وأبو مدين التلمساني وابن عربي والإمام الشاذلي الذي جمع تلامذته ما أثر عنه من حكم، وكثير غيرهم من العلماء والعارفين⁽³⁾.

(1)- ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، 32.

(2)- ابن عطاء الله السكندري، الحكم، تحقيق أحمد عز الدين عبد الله، المكتبة الزهرية، القاهرة، د. ت. 11.

(3) - م. ن. 35- 41.

3- "الحكمة" في التصوف الإسلامي

الحكمة عند صوفية الإسلام عموماً تقوم على العلم والعمل، وتنتج عن التفاعل الحاصل بينهما: فالتجربة الحية الخاصة لدى الصوفي الذي يستغرق استغراقاً كلياً في العمل الشرعي بظاهره وبباطنه، تجعله مهياً لتلقي أنوار الحقائق الدينية وأسرار الشرائع ومقاصدها، بحيث قد تصدر عنه تعابير إشارية موجزة، هي نمط خاص من المعرفة ذات القيمة الحكمية الموجهة والنافعة له في سيره.

وقد عرّف الصوفية الحكمة تعريفات متكاملة لا تخرج عن المعنى الجامع بين العلم والعمل، فعرفها بعضهم بحسب موضوعها، ويّين بعضهم الآخر درجاتها، والآخر أنواعها، وبعضهم أقسامها، فقد عرفها الكلّاباذي بأنها علم آفات النفس وتهذيب أخلاقها، ومعرفة مكائد الشيطان وقتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها⁽¹⁾؛ ويّين الكاشاني أنواع الحكمة ثم أجمل تعريفها في "الحكمة الجامعة" التي هي معرفة الحق والعمل به، ومعرفة الباطل والاجتناب منه⁽²⁾. وقد خصص ابن عجيبة لكل من العلم والقول والعمل حكمته بعد أن أجمل تعريفها بأنها «إتقان الشيء وإبداعه»، لكنه لم يفصل بين الحكمة في العمل والحكمة في العلم، بل جعل الحكمة في العلم «تحقيقه والعمل به» كما أن العمل لا يتحقق حكمته إلا بالإتقان والإكمال⁽³⁾.

وإذا رجعنا إلى "درجات الحكمة" عند أبي إسماعيل الهروي (ت. 481 هـ) وجدناها مفصلة تفصيلاً سلوكياً، فهو بعد أن أجمل تعريف الحكمة في أنها «اسم لإحكام وضع الشيء موضعه» جعلها على ثلاث درجات:

أ- إعطاء كل شيء حقه وحدّه ووقته.

ب- شهود فعل الله وحُكمه.

(1)- الكلّاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، 87.

(2)- وذلك بعد أن ذكر "الحكمة المسكوت عنها" وهي أسرار الحقيقة التي لا يفهمها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرمهم أو يهلكهم، و"الحكمة المجهولة" وهي ما خفي علينا وجه الحكمة في إيجاد كليات بعض العباد وموت الأطفال.... الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحق. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981، 61- 63.

(3)- ابن عجيبة، معراج القشوف إلى حقائق التصوف، نشر عبد السلام بن عجيبة وعبد الصمد بن عجيبة، تطوان، 1982، 46.

ج- الإرشاد إلى الحقيقة عن بصيرة بغاية الإشارة⁽¹⁾.

وإذا كانت الدرجتان الأوليان ضرورتين في التجربة الصوفية، فإن الدرجة الثالثة غير محتمة على كل سالك، بل هي خاصة بالمرشد الذي يستعمل الإشارة في التربية الروحية مستهدفا توصيل المريد إلى الحقيقة الربانية. ولنستعرض مراحل التجربة الروحية الحية مستهدين بدرجات الحكمة الهروية، على أن نسمي الدرجة الأولى "التأصيل"، والدرجة الثانية: "الوصول"، والدرجة الثالثة: "التوصيل"، وذلك بأن نتابع رحلة المريد عبر هذه الدرجات إلى أن يصير عارفا فمربيا، لنتهي إلى أن هذه الرحلة في حقيقتها ما هي إلا توليد عملي أو "مواصلة". وتوليد قولي أو "تواصل". وإلى أن وسيلة هذا التوليد أو ذاك هو الإشارة التي يتوصل بها العارف في التربية فتكون عملية وتكون قولية، وكتاتهما هي "الحكمة" بعينها.

1.3- التأصيل

ونقصد به ما نفهمه من قول الهروي: «أن تعطي كل شيء حقه ولا تعديه حده ولا تجعله قبل وقته»، فترى أن ذلك لا يتم إلا بإعادة التربية عن طريق الرجوع التدريجي إلى الفطرة الإسلامية السليمة التي تجعل المرء منسجما مع نظام الكون وقائما بالوظائف التي خلق من أجلها، ومنهج التربية الصوفية قاصد بالأساس إلى ذلك، ومن المقرر أن تجربة السلوك الصوفي الإسلامي تقوم على دعائم أهمها أربع:

- أ- الاتصال بالعارف المربي.
- ب- الاجتهاد في العمل وفق الشريعة الإسلامية.
- ج- ملازمة المأذون فيه من الوظائف والأوراد.
- د- التأدب مع المربي بما تقتضيه شروط الصحبة والتعلم، ومع سائر الخلق بما تستلزمه الأخلاق الإسلامية.

والغالب ألا يحتاج المريد إلى قراءة كتب التصوف، مكتفيا بتوجيه شيخه وما يتلوه ويدمن عليه من قرآن وأذكار، إلا إن أذن له الشيخ في شيء من تلك الكتب التي تنفعه في سيره، فتكون عنصرا مساعدا في التوجيه والإرشاد إلى ما ينبغي اتباعه أو اجتنابه من

(1)- محمود المنوفي، التمكين في شرح منازل السائرين، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت. 199.

الأدب الظاهرة أو الباطنة، وتلك القراءة هي ما نصطلح عليه بـ "التحصيل"، ويشمل الاشتغال بكل العلوم الممكنة والجائزة، ولكن المقصود هنا قراءة كتب التصوف عامة، وهو أمر لا يغني عن التربية على يدي الشيخ المري؛ أما اعتماد الكتب وحدها في السلوك عند عدم وجود المري، فيحتاج إلى توافر شروط عسيرة في القارئ وفي المقروء؛ وحتى إن توافرت فإن السالك بواسطة الكتب لا يصل إلى النهايات، كما قرر ذلك أصحابها، فضلا عما في هذا السلوك من آفات لا مجال لتفصيلها، وقد كانت محل نقاش شارك فيه علماء ومتصوفة وألفت فيه رسائل وكتب كما تقدم.

وقد تدارس كثير من الصوفية بعض المصادر الأصلية في طريق القوم، أو أرشدوا مريديهم إلى الاستفادة منها، كما نهوهم عن قراءة الكتب التي لا تفيدهم في السلوك التربوي أو تكون مصدر تشويش خصوصا للمبتدئين الذين لما يتمكنوا من فهمها⁽¹⁾.

وفي هذا السياق نذكر أنه كان للإمام الشاذلي كتب مفضلة يداوم على تدريسها لمريديه في علوم مختلفة، ومنها كتب صوفية ككتاب ختم الأولياء والرسالة القشيرية والأحياء والشفاء وقوت القلوب الذي كان أبو الحسن يقول عنه «القوت قوت»⁽²⁾.

2.3- الوصول

ونعبر به عما قد نفهمه من قول الهروي في الدرجة الثالثة من الحكمة: «أن تشهد نظرائه تعالى في وعيده وتعرف عدله في حكمه وتلاحظ بره في منعه».

فلا يتم للسالك ذلك إلا في النهايات التي من أسمائها عند القوم: "الوصول" وهو ما يناله السالك بعد رحلة التخلق والتحقق وما ينشأ عن تفاعلهما من تزكية للنفس وتطهير للقلب وفهم عن الله بما يلهم في كل ذلك، بحيث يصير العارف مدركا لحكمة الله وأفعاله، متخلقا بأخلاقه، متأديبا معه في عطائه ومنعه، راضيا عنه فرحا بكل ما يرد منه، بل فانيأ عن سواه باقيا به؛ والعارف في هذا المقام يصل إلى نوع من الاكتمال الروحي الذي يساعده عليه أنموذج شيخه، بحيث يكون في سيره متشبهًا به في كل شيء حتى يغدو أنموذجا آخر منه، دون تكرار أو تماثل، قال أحدهم لمريده: ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا، وهذا توليد عملي يتحصل بالمصاحبة والاتباع والمحبة.

(1)- ذلك «أن كلام الأولياء والعلماء بالله منطوق على أسرار مصونة وجواهر حكم مكنونة لا يكشفها إلا هم..» ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية 48.

(2)- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المثنى، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، كتاب الشعب، 1986، 10.

3.3- التوصيل

وتقارب به ما عبّر عنه الهروي في الدرجة الثالثة بقوله: «أن تبلغ في استدراكك البصيرة، وإرشادك الحقيقة، وإشارتك الغاية».

فبالإضافة إلى أن قوله في هذه الدرجة يتضمن معنى "الوصول" الذي يصدر فيه العارف عن بصيرة، فإنه يتضمن نوعين من التوصيل يحتملها هذا المصطلح، ونسمي الأول "بالتوصيل الفعلي" والثاني "بالتوصيل القولي".

1.3.3- التوصيل الفعلي

ونعني به توصيل المريد إلى مدارج الكمال، ويتوسل المربي في ذلك بالإشارة التربوية التي هي حالية أكثر منها مقالية، تستمد قوة مدلولها وتأثيرها من همّة الشيخ ومن اقتداء المريد به اقتداء صادرا عن محبة وتقدير وصدق في القصد، بحيث يرتبط قلب المريد بقلب شيخه في أصرة روحية تنجذب بها روح الأول إلى روح الثاني وتتطبع أفعاله الشرعية بأفعاله، فيكون الشيخ ناقلا لأعمال السلف وأحوالهم إلى الخلف على أنه حلقة وصل فيما يطلق عليه "السند الروحي" (وما أقرب هذا من خصوصية المذهب المالكي الذي كان من أهم ركائزه عمل أهل المدينة، وقد كان ابن عطاء الله مالكا كما هو مذهب ابن عجيبة)، وهذه صورة لتوليد فعلي يمكن أن يطلق عليها "المواصلة".

2.3.3- التوصيل القولي

ونعني به الإنتاج القولي الذي يساعد المريد في تأصيله عن طريق التحصيل. وهذا القول يتوسل فيه الشيخ بالإشارة كذلك، وهو نوعان: إشارة مباشرة وإشارة غير مباشرة. فالإشارة القولية المباشرة مثل أو حكاية أو غيرهما مما يلقيه الشيخ شفويا على مسامع المريد ليأخذ منها ما يفيد في سيره.

أما الإشارة غير المباشرة فهي التي تتخذ وسيط الكتابة في الغالب، فيعمّ أثرها ويتجاوز زمن الكاتب، ولنطلق على الإشارتين معا: "التواصل".

وأكثر الصوفية المربين لم يتخذ الكتابة والتأليف وسيلة للتربية، مكتفيا بتزكية المريدين وتأليف قلوبهم، ونذكر في سياق هذا الموضوع شيخ ابن عطاء الله أبا العباس المرسي، فهو لم يضع في هذا الشأن كتابا، هو ولا شيخه أبو الحسن الشاذلي الذي كان

يقول: كتبي أصحابي، ويعلم ابن عطاء الله ذلك بأن «علوم هذه الطائفة علوم التحقيق، وهي لا تتحملها عقول الخلق»⁽¹⁾؛ ومع ذلك فكثير من الصوفية خلفوا تراثا مكتوبا.

والكتابة الصوفية متنوعة الدوافع والمواضيع والأغراض ونثرا ونظما، إلا أنها يمكن أن تجمل في صنفين يحدد أحدهما دوافع الصوفي، ويحدد الآخر قصده، وتبعاً لذلك كانت الكتابة الصوفية عموماً إما بسبب فيضان الوجد وإما بقصد هداية المريدين.

4- حكم ابن عطاء الله

حازت مؤلفات ابن عطاء الله قبولا كبيرا في المغرب، - كما في المشرق -، فقد عكف المغاربة على تدارسها وشرحها، وخصوصا منها حكمه التي نالت من العناية ما لم ينله كتاب صوفي، وجعلها القوم بمثابة الدليل النظري لسلوك الطريق، فقد اعتبر ابن خلدون صاحب الحكم من أئمة الهدى بين أهل السنة؛ كما عد الشيخ زروق كتبه أعلى ما ألف في التصوف؛ وقرر ابن عجيبة في مقدمة شرحه للحكم أنها أعظم ما صُنِفَ في التصوف، وأنها مواهب لندية وأسرار رمانية نطقت بها أفكار قدوسية وأسرار جبروتية، ونقل عن مولاي العربي الدرقاوي أنه سمع

الفقيه البناني يقول: كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحيا.

وقد أرى شارحو الحكم العطائية بالعربية على أربعين شارحا، بل إن بعضهم - وهو الشيخ زروق - شرحها نيفا وثلاثين شرحا كما قيل؛ وبلغ ناظمو هذه الحكم تسعة، منهم ستة مغاربة، وبعض هؤلاء نظمها بالأمازيغية (وهو سيدي علي بن أحمد السوسي الدرقاوي ت. 1328 هـ)؛ كما أن الحكم ترجمت إلى لغات أجنبية عدة منها التركية والمالوية والفرنسية والإنجليزية.

وإذا كانت حكم ابن عطاء الله قد بلغت هذه المنزلة فلأنها وسيلة توصيلية متصفة بأحسن صور القصد وهي "التعبير الإشاري" إذ أن حقيقة المعنى الإشاري تقوم في كونه قيمة عملية تلايس الدلالة الظاهرة للقول؛ وتلك القيمة مقرونة بالممارسة الحية، فالأقوال التي تُلْقَى إلى المقتدي تنعكس فيها آثار هذه الممارسة⁽²⁾ فتؤثر فيه وتوجه سلوكه،

(1)- يقول أبو العباس المرسي: «جميع ما في كتب القوم عبرات دموع من سواحل من بحر التحقيق» ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، م.س. 24 - 25.

(2)- د. طه عبد الرحمن، «مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية» منشورات الجامعة الصيفية، وزارة الأوقاف، المغرب، 1991، 22 - 23.

يقول ابن عطاء الله في حكمته: «كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز» ويقول في الأخرى: «تسبق أنوار الحكماء أقوالهم. فحيثما صار التنوير وصل التعبير».

ومقتضى الإشارة أن تقتزن اقترانا داخليا بالحكمة بحيث ينصرف الذهن عن المدلول الذي وضع له اللفظ في الأصل ولا يبقى فيه إلا المدلول الحكيم وحده. ولما كان التلازم قائما بين الحكمة والعمل أيضا، فلا غرو أن يجري استعمال لفظ الإشارة في معنى الحكمة، حتى نزلت منزلتها، وأن يختص لفظ التدبر والاعتبار بالدلالة على هذا المعنى الحكيم قال بعضهم:

إنما الحكمة بنت الاختبار تجتلبها النفس عند الاعتبار

1.4 - التأصيل في الحكم

قد لا نحتاج إلى الرجوع إلى السلوك الصوفي لدى ابن عطاء الله للاطلاع على مجاهداته ومواهبه وما وعده به شيخه⁽¹⁾. ونكتفي بالديباجة التي قدم بها ابن عجيبة شرحه للحكم، فهي تجمع ما بين مصادر "التأصيل" ومعاني "الوصول" ومظاهر "التوصيل"، وذلك في قوله: «فسيدينا محمد صلى الله عليه وسلم هو منبع العلوم والأنوار ومعدن المعارف والأسرار، ومنه ملأ الله قلوب أوليائه بمحبته، واختص أرواحهم بشهود عظمتهم، وهب أسرارهم لحمل أعباء معرفته، فاستخرجت أفكارهم يواقيت العلوم، ونطقت ألسنتهم بجواهر الحكم ونتائج الفهوم⁽²⁾». وهو يعني "بجواهر الحكم" ما سيشرحه من الحكم التي نطق بها لسان ابن عطاء الله بعد أن ملأ الله عليه بالأوصاف السابقة، ولم يغفل ابن عجيبة عن عنصر "التحصيل" عند ابن عطاء الله فهو يذكر المصادر التي اعتمدها في تأليف تلك الحكم⁽³⁾. وهذه الحالة تعكس بجلاء تحصيل الشارح أيضا وقدرة تمييزه لأصول الحكم ومرجعياتها، مع أن نصوص الحكم ليست مأخوذة من تلك المصادر بالحرف، وإنما هي جامعة «لما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة، مع زيادة البيان واختصار الألفاظ»⁽⁴⁾.

(1)- قال له شيخه المرسى: «فوالله إن لزمت لتكونن فقها في المذهبين» ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، 9.

(2)- م.ن. 51.

(3)- م.ن. 24.

(4)- م.ن. 24.

2.4- التوصيل

والقارئ للحكم العطائية يجد بينها تواصلاً واضحاً، إذ أن بعضها يشرح بعضاً، كما قرر ذلك الشيخ زروق في أحد شروحه إياها، هذا إلى أن ذلك التواصل بين كتب ابن عطاء الله متحقق بجلاء، إذ أن كتابي التنوير ولطائف المنن هما كالشرح والتفصيل لمجمل الحكم، وهو تواصل داخلي. وإذا ليس من غرض البحث أن نستقصي ذلك باعتبار أنه أمر طبيعي ما دام صادراً عن كاتب واحد، فيكفي أن نسوق مثلاً واحداً للتواصل الذي حصل بين المريد وشيخه، وإن بقي في مستوى التأثر العباري، فابن عطاء الله يذكر أول رؤية لشيخه أبي العباس حين وجده يتكلم في درجات السالكين إلى الله ويقول: «الأول الإسلام وهو [...] ثانيهما الإيمان وهو [...] وثالثهما الإحسان وهو [...]» وإن شئت قلت الأول عبادة والثاني عبودية والثالث عبودة، وإن شئت قلت الأول شريعة والثاني حقيقة والثالث تحقق ...»، يقول ابن عطاء الله: «فما زال يقول وإن شئت قلت وإن شئت قلت إلى أن مهر عقلي وسلب لبي فعلمت أن الرجل يغترف من فيض بحر إلهي ومدد رباني»؛ ونجد ابن عطاء يستعمل نفس الأسلوب في كتابه التنوير حيث يقول: «وإنما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار، وإن شئت قلت: وإنما يعينهم على حمل الأحكام فتح باب الأفهام، وإن شئت قلت: وإنما يعينهم على حمل البلايا واردة العطايا، وإن شئت قلت: وإنما يقيهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره، وإن شئت قلت: وإنما يصبرهم على وجود حكمه علمهم بوجود علمه، وإن شئت قلت: وإنما صبرهم على حمل ما جرى علمهم بأنه يرى، وإن شئت قلت: وإنما يصبرهم على حمل أفعاله ظهوره عليهم بوجود جمال»⁽¹⁾.

(1) ابن عطاء الله، التنوير في إسقاط التدبير، مكتبة عبد السلام بن شقرون، د.ت.4.

شرح الحكم وحكم الشرح

أول ما يلفت الانتباه في شرح ابن عجيبة حكم ابن عطاء الله هو الاسم الذي وضعه له وهو إيقاظ الهمم في شرح الحكم. إذ يظهر من هذا العنوان بوضوح أن القصد من الشرح يتجاوز تفسير الغوامض ليكون شرحاً تربوياً مُنهضاً إلى العمل، وكأنه يستلهم معنى إحدى الحكم التي حصل ابن عجيبة عباراتها الإشارية وتَاصَلَ بإشاراتها العملية، وهي قول ابن عطاء الله: «لا تصحب من لا ينهضك حاله ولا يدلك على الله مقاله»، فابن عجيبة يقرر هذا النهج نفسه لاكتساب المعرفة التي من آثارها شرحه للحكم فيقول: «واعلم أن هذا العلم (التصوف) ليس هو اللقطة باللسان، وإنما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق وإنما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقليل والقال، وإنما يؤخذ من خدمة الرجال وصحبة أهل الكمال»⁽¹⁾.

وكثيراً ما يصرح ابن عجيبة بنتائج هذه الصحبة التي تتجلى في فهمه العميق للحكم، فهما مكنه من توليد حكم أخرى تُفصل الحكم المشروحة وتضيف إليها من فيض تجربة الشارح، لذلك جاءت دعائم الشرح مؤسسة على نتائج تلك الصحبة.

1- دعائم الشرح

1.1- الإذن

بعد ديباجة الشرح المناسبة والإشارة إلى أهمية علم التصوف ومكانه من الدين الإسلامي والإشادة بأعظم ما صنف فيه وهو الحكم العطائية، يصرح ابن عجيبة بسبب تأليف هذا الشرح وهو طلب شيخه العارف الكامل سيدي محمد البوزيدي؛ ولا يكتفي، كعادة المصنفين، بالإشارة العرفية لـ «الإخوان» أولئك «لا يمكن أن يرد لهم طلب»، ذلك أن هذا الطلب في الآداب الصوفية له قيمته التربوية وقيمه الأدبية، فهو يدخل في سلوك المريد، كما أنه بمثابة الإذن الذي يقتضي الامتثال له رجاء التوفيق والتأثير، وابن عطاء الله يقول في هذا المعنى: «من أذن له في التعبير فهمت في مسامع الخلق عبارته وجليت إلهم إشارته».

(1)- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، 23.

2.1-حول الله وقوته

يصوغ ابن عجيبة اعتماده على الله في شرحه صياغة تُفهمنا أن شيخه هو الذي ينهه إلى هذا الاعتماد، فلا ينسب الشارح لنفسه حتى هذا العمل القلبي، وذلك من دقائق الآداب عند القوم، وعبارة ابن عجيبة هي قوله: «ولقد طلب مني شيخنا العارف الواصل المحقق الكامل سيدي محمد البوزيدي أن أضع عليها [الحكم] شرحاً، معتمداً في ذلك على حول الله وقوته»⁽¹⁾، إذ طلب الشيخ يشمل هذا الاعتماد كذلك.

3.1-فتح الله من علمه وحكمته

والشارح يعطف ذلك على حول الله وقوته، وفي استعمال لفظ "الحكمة" ونسبتها إلى الله إشارة إلى أن الشارح يستقي من المعين الذي استقى منه صاحب الحكم المراد شرحها.

2-ضبط الحكم المشروحة

وُجد اختلاف في بعض الألفاظ بين نسخ الحكم العطائية التي تداولها الناس، فكان من الطبيعي أن يوجد ذلك اختلافاً في شروح الحكم بحسب النسخ المعتمدة، وبرجعنا إلى التحقيق الذي قام به أحمد عز الدين عبد الله لحكم ابن عطاء الله⁽²⁾، وجدنا أن الشرح العجيب لهذه الحكم ينفرّد بصيغ معينة لبعض ألفاظها دون باقي الشروح، فيختصر بعض التراكيب فيها أو يزيد لفظاً يناسب الحكمة أو يختار كلمة أدق في تأدية المعنى إلى غير ذلك، ونبين بعض ذلك فيما يلي:

1.2-الاختصار

ومن أمثلته:

- نص الحكمة العطائية في النسخ المرجوع إليها: «أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة وبقطة وعفة: عدم الرضا منك عنها؛ ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه...» وهي في نسخة ابن عجيبة محذوف منها لفظ «لك» وهو حشوزائد⁽³⁾.

(1)-م.ن.16.

(2) ابن عطاء الله، الحكم، 105 - 150.

(3)-م.ن.110.

- نص الحكمة العطائية في سائر النسخ : «إن لم تحسن ظنك به لأجل جميل(أو حسن) وصفه، فحسّن ظنك به لأجل معاملته معك ...» وفي النسخة العجيبة حذف لفظ «جميل أو حسن» والاقتصار على «وصفه»⁽¹⁾ اكتفاء بأن وصف الله لا يكون إلا جميلاً.

2.2- الزيادة للتدقيق

ومن أمثلته:

- ورد في النسخ الأخرى غير العجيبة قول ابن عطاء الله: «الحق ليس بمحجوب، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه» ، وفي هذه النسخة قوله: «الحق ليس بمحجوب عنك، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه» ، ففي زيادة لفظ «عنك» توجيه الكلام إلى المخاطب بالضمير «أنت» ، وفي هذه الزيادة إشارة تريبية بين العبارتين «عنك» و «عن النظر إليه»⁽²⁾.
- تفردت النسخة العجيبة بزيادة لفظ «قلوب» في حكمة ابن عطاء الله القائلة: «العبارات قوت لعائلة قلوب المستمعين وليس لك إلا ما أنت أكل»⁽³⁾. وفي هذه الزيادة تحديد لموضوع القوت وإلا لم يتم المعنى المقصود من «أكل العبارات» .
- في الحكمة العطائية: «لا ينبغي للمسالك أن يعبر عن وارداته: فإن ذلك مما يقلّ عملها في قلبه ويمنعه وجود الصدق فيها مع ربه»⁽⁴⁾ زيادتان، اشتركت النسخة العجيبة في الأولى منهما مع نسخة الشيخ زروق وهي زيادة لفظ «مما» الذي يفيد أن التعبير عن الواردات ليس إلا سببا من أسباب تأثيرها في القلب: أما الزيادة الثانية التي انفرد سيدي ابن عجيبة بها وهي لفظ «فيها» فلا يخفى ما فيها من تحديد لموضوع الصدق الذي لا ينبغي تعميمه في هذا السياق.

(1)- م.ن.112.

(2)- م.ن.110، ولم يقل المصنف "عنه" حتى لا يعود الضمير على "الحق" تعالى .

(3)- م.ن.173، ونجد شبه ذلك في زيادة لفظ "فليك" في الحكمة القائلة: «لا تترك الذكر لعدم حضور قلبك مع الله فيه» وعند غيره «حضورك» .

(4)- م.ن.137.

3.2- الحذف للتحقيق

ومن أمثلته:

في حكمة ابن عطاء الله: «الأكوان ثابتة بإثباته، محوكة بأحدية ذاته» زبدت واوقبل كلمة "محوكة" ما عدا في نسخ الشرح العجبي، وظاهر أن عدم إثبات واو العطف هنا أقوى في بيان التقابل بين وجهي الحقيقة الواحدة للأكوان.

4.2- الاستبدال المناسب

ومن أمثلته:

- جاءت الحكمة العطائية (المذكورة): «إن لم تحسن ظنك به لأجل (جميل) وصفه، فحسن ظنك به لوجود معاملته معك»⁽¹⁾ هكذا في جميع النسخ، لكنها في شرح إيقاظ الهمم جاء لفظ "لأجل" بدل لفظ جميل في النسخة العجيبة (كما سلف).
- في نسخ التحقيق كلها ما عدا العجيبة قول ابن عطاء الله: «ربما وردت عليك الأنوار، فوجدت القلب محشوا بصور الآثار، فارتحلت من حيث نزلت»⁽²⁾، وفي نسخة ابن عجيبة «جاءت» بدل «نزلت» والأولى أنسب لأن فعلي «وردت» و «ارتحلت» يقتضيان المعنى لا النزول.
- الحكمة العطائية فس سائر النسخ: «جعله لك عدوا ليحوشك به إليه، وحرك النفس ليدوم إقبالك عليه»⁽³⁾. استبدل بلفظ «ليدوم» لفظ «ليديم» في نسخة ابن عجيبة، وهو أقوى توحيدا وأنسب لمقابلة لفظ "ليحوشك".

5.2- الاستبدال التصحيحي

ومن أمثلته:

- هناك ألفاظ انفرد بها ابن عجيبة في صياغة الحكم التي شرحها، وكانت هذه الألفاظ أصح مما جاء في النسخ الأخرى، ومن ذلك مثلا:
- «لا يكن طلبك سببا إلى العطاء منه فيقلّ فهمك عنه...»⁽⁴⁾. وجاء في سائر النسخ «تسببا» وهي لا تتعدى بإلى.

(1) - م.ن. 112.

(2) - م.ن. 140.

(3) - م.ن. 145.

(4) - م.ن. 134.

- «تسبق أنوار الحكماء أقوالهم، فحيثما صار التنوير وصل التعبير»⁽¹⁾ وبدل كلمة «فحيثما» في النسخة العجيبة نجد «حيث» في غيرها، ومعلوم أن اتصال «ما» بـ «حيث» هو الذي يفيد معنا الشرط.
- «إنما وسعك الكون من حيث جثمانيتك، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك» جاء في غير النسخة العجيبة «جسمانيتك»⁽²⁾، وهي تكلف في الاشتقاق من «جسم» بخلاف المصدر الصناعي من «جثمان» المستعملة. هذا بالإضافة إلى تشاكل حركة أولها مع حركة أول «روحانية» وهي الضمة، بخلاف كسرة أول «جسمانية»، وفي ذلك تناغم جمالي في الحكمة.

3- قصيدة الشرح

إن ما يتبعه ابن عجيبة في جميع الحكم هو شرح الألفاظ من حيث مقاصدها التربوية، لا لأنها غامضة المعنى فقط؛ فهو مثلاً في الحكمة الأولى التي يقول فيها ابن عطاء الله: «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل» يشرح لفظ «الاعتماد» ولفظ «العمل» ليبين القصد منها في السلوك الصوفي؛ وأحياناً يفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فيشرح الأول باختصار مكتفياً بالوجه الذي يوافق المعنى الاصطلاحي في التصوف كما فعل مع لفظ «التجريد» في شرح الحكمة الثانية فقال «التجريد في اللغة هو التكريش والإزالة، وأما عند الصوفية فهو على ثلاثة أقسام...».

4- التوليد الحكمي أو حكم الشرح

إن شرح ابن عجيبة يمثل نمطاً تأويلياً متميزاً، إذ يصوغ الشارح معاني الحكمة العطنية في أشكال حكمية مختلفة يستمدّها من تحصيله وغنى تجربته فتتفرّع أو تتنوع أو تتوازى أو تتراتب إلى غير ذلك مما يقتضيه الفهم والتأويل، وله علاقة معينة بالحكمة المشروحة، ومن ثم نجد صاحب الإيقاظ ينثر أقوالاً حكمية تقدم للحكمة العطنية الأم أو تطعيمها، وفيما يلي نورد بعض النماذج من كل من التقديم والتطعيم الحكمي:

(1)- م.ن. 136.

(2)- م.ن. 147.

1.4 - التقديم الحكمي

- تقديم: «إذا طلبت الحق الذي لا انفكاك لك عنه ورحلت إليه، فاطلب معرفة ذاته لا زخارف جناته، إذ هي كون من مكوّناته».
- الحكمة: «لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرّحى يسير، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل عنه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، وأن إلى ربك المنتهى».
- تقديم: «من أقبل على الله بملاطفة إحسانه، وجب عليه شكر ما أسدى إليه من لطائف كرمه وامتنانه، وإلا زالت عنه بسبب كفره وعصيانه».
- الحكمة: «من لم يشكر النعم فقد تعرّض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها».
- تقديم: «إذا صح ففرك إليه وتحققت ذلتك بين يديه، أتحنك بأنسه وزج بك في حضرة قدسه».
- الحكمة: «متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به».
- تقديم: «إذا فتح لك الباب فلا تحتاج إلى طلب لغناك بمسبب الأسباب».
- الحكمة: «العارف لا يزول اضطرابه ولا يكون مع غير الله قراره».
- تقديم: «من كان ظاهره محفوفاً بالأنوار وباطنه محشواً بالأسرار، فكيف يركن إلى شهود الأغيار».
- الحكمة: «أنار الظواهر بأنوار آثاره، وأنار السرائر بأنوار أوصافه».
- تقديم: «لا يُخاف عليك من الجهل بالحق وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى وجهلة الخلق».
- الحكمة: «لا يخاف عليك أن تلتبس الطرق عليك وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك».
- تقديم: «علامة شروق الأنوار ترك التدبير والاختيار، والاكتفاء بنظر الواحد القهار».
- الحكمة: «الغافل إذا أصبح نظرم ماذا يفعل، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به».
- تقديم: «كيف تطلب الجزاء على عمل لست له فاعلا، ولا علمت كون القبول له حاصلًا».
- الحكمة: «لا تطلب عوضاً على عمل لست له فاعلا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلاً».

- تقديم: «الحمد دائما لله خلق فينا العمل وأعطانا عليه غاية المني والأمل».
- الحكمة: «إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق فيك ونسب إليك».
- تقديم: «إذا طلبت الدخول مع الأحياء، فقف ذليلا حقيرا بالباب، حتى يرفع بينك وبينهم الحجاب، من دون حيلة منك ولا أسباب، وإنما هو فضل من الكريم الوهاب».
- الحكمة: «لو كنت لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك، ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستروصفك بوصفه وغطى نعته بنعته، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه».
- تقديم: «أخضى أوليائه في خلقه، فلا يطلع عليهم إلا من أراد أن يخصه بما خصهم به من سره».
- الحكمة: «سبحان من لم يجعل الدليل على أوليائه إلا من حيث الدليل عليه، ولم يوصل إليهم إلا من أراد أن يوصله إليه».

2.4- التطعيم الحكيم

- ❖ الحكمة: «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل».
- التطعيم: «فالشرعية أن تعبد، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده، أو تقول: الشرعية لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمان، والحقيقة لإصلاح السرائر».
- «إن تطهرت الأسرار ملئت بالعلوم والمعارف والأنوار».
- «الاعتماد على النفوس من علامة الشقاء والبؤس، والاعتماد على الأعمال من عدم التحقق بالزوال، والاعتماد على الكرامة والأحوال من عدم صحبة الرجال، والاعتماد على الله من تحقق المعرفة بالله».
- «علامة الاعتماد على الله أنه لا ينقص رجاؤه إذا وقع في العصيان ولا يزيد رجاؤه إذا صدر منه إحسان».
- ❖ الحكمة: «العجب كل العجب ممن يهرب مما لا انفكاك له عنه، ويطلب ما لا بقاء له معه، فإنها لا تعي الأبصار ولكن تعي القلوب التي في الصدور».
- التطعيم: «من أعجب المجائب أن يفر العبد من مولاه، ويتوجه بالطلب لما سواه، مع أنه لا انفكاك له منه ولا محيد له عنه، إذ لا وجود له إلا منه ولا قيام له إلا به».

- « العجب كل العجب أن يهرب العبد مما لا انفكاك له من قدر الله وقضائه، ويطلب ما لا بقاء له من حظوظ تدبيره واختياره، إذ كل ما تدبره وتبرمه يفسخه القضاء ويهدمه».

❖ الحكمة: «لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل عنه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، وأن إلى ربك المنتهى».

التطعيم: من كانت همته الحظوظ النفسانية، فحاله حال حمار الساقية في السير دائم، وهو في موضعه قائم، يظن أنه قطع مسافة مما طلب، وما زاد إلا نقصا مع تعب».

- «ينبغي لك أيها المريد أن ترفع همتك إلى الملك المجيد، فترحل من رؤية الأكوان إلى طلب شهود الملك الديان، أو ترحل من الدليل والبرهان إلى رتبة الشهود والعيان».

❖ الحكمة: «ما قلّ عمل برز من قلب زاهد، ولا أكثر عمل برز من قلب راغب»

التطعيم: «يكون الزهد في الكون بأسره بشهود المكون وأمره».

- «لا عبرة بحركة الأشباح، إنما العبرة بخضوع الأرواح»

- «عبادة الزاهد حية باقية، وعبادة الراغب ميتة فانية».

- عبادة الزاهد متصلة على الدوام، وعبادة الراغب منقطعة بلامتمام».

❖ الحكمة: «من رأيته مجيبا عن كل ما يسأل ومعبرا عن كل ما شهد، وذاكرا لكل ما علم، فاستدل بذلك على وجود جهله».

التطعيم: «كتم الأسرار من شأن الأخيار وهتك الأسرار من شأن الأشرار».

❖ الحكمة: «بسطك كي لا يبقيك مع القبض، وقبضك كي لا يتركك مع البسط، وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء دونه».

التطعيم: «أخرجك عن شهود أثر الجلال والجمال لتكون عبدا لله في كل حال».

❖ الحكمة: «متى فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع هو عين العطاء».

التطعيم: «ربما دبرنا أمرا ظننا أنه لنا فكان علينا».

- «ربما أتت الفوائد من وجوه الشدائد، والشدائد من وجوه الفوائد».

- «ربما كمنت المنن في المحن والمحن في المنن».
- «ربما انتفعنا على أيدي الأعداء وأوذينا على أيدي الأحياء».
- «ربما تأتي المسار من حيث المضار وقد تأتي المضار من حيث المسار».
- ❖ الحكمة: «متى رزقك الطاعة والغنى به عنها فاعلم أنه قد أسخ عليك نعمه ظاهرة وباطنة».
- التطعيم: «مهما أغناك به استغنييت به عن طلبه».
- ❖ الحكمة: «ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفناته في وجوده وانطوائه في شهوده».
- التطعيم: «العارف الحقيقي الراسخ المتمكن، قد كل لسانه عن التعبير، واستغنى عن الإشارة والمشير، فإذا صدرت منه إشارة أو تعبير، فإنما ذلك لفيضان وجد أو هداية فقير».
- ❖ الحكمة: «الرجاء ما قارنه عمل وإلا فهو أمنية».
- التطعيم: «الذي تفيدته التقوى إنما هو فهم يوافق الأصول ويشرح الصدور ويوسع المعقول».
- ❖ الحكمة: «مطلب العارفين من الله تعالى الصديق في العبودية والقيام بحقوق الربوبية»
- التطعيم: «ما دام العبد مسجوناً بمحيطاته محصوراً في هيكل ذاته، لا تنفك عنه الحظوظ إما دنيوية أو أخروية، فلا تتحقق عبوديته لله وفيه عبودية لحظوظه وهواه»
- «مطلب العارفين إنما هو التحقق بالعبودية لمولاهم بالتحرر من رق هواهم».
- ❖ الحكمة: «ربما أعطاك فمنعك، وربما منعك فأعطاك»
- التطعيم: «افهم أيها الفقير عن مولاك ولا تهمه فيما به أولاك».
- ❖ الحكمة: «الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة».
- التطعيم: «الأكوان ظاهرها ظلمة وباطنها نور، فمن وقف مع الظلمة كان محجوباً، ومن نفذ إلى شهود النور كان محبوباً».

❖ الحكمة: «من عبده لشيء يرجوه منه أوليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه. فما قام بحق أوصافه».

التطعيم: «نعت الربوبية من العظمة والجلال تقتضي خضوع العبودية بالانكسار والإذلال».

❖ الحكمة: «ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول».

التطعيم: «لا عبرة بالطاعة إذا لم يصحبها قبول، كما لا عبرة بالسؤال حيث لم يحصل به مأمول».

- «فرق كبيرين من شغله بخدمته، وبين من اصطفاه لمحبتة واجتباها لحضرته».

❖ الحكمة: «متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك».

التطعيم: «جَلَّ حكم الأزل أن يضاف للأسباب والعلل».

❖ الحكمة: «ليخفف ألم البلاء عنك علّمك بأنه سبحانه هو المبلي لك، فالذي واجهتك منه الأقدار هو الذي عوّدك حسن الاختيار».

التطعيم: «فالذي واجهتك منه أحكام قهره هو الذي عودك تمام إحسانه وبره، فالذي واجهتك منه ظواهر المحن هو الذي أسبغ عليك بواطن المتن؛ فالذي واجهتك من حضرة قهرته الرزايا هو الذي أتحنك بأنواع الكرامات والهدايا».

❖ الحكمة: «من ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره».

التطعيم: «من أعظم إحسان الله وبره كون لطفه لا ينفك عن قدره».

❖ الحكمة: «لا يخاف عليك أن تلتبس الطرق عليك وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك».

التطعيم: «لا يخاف عليك عدم وجود أهل التحقيق وإنما يخاف عليك قطاع الطريق؛ لا يخاف عليك من خفاء أهل الحق وإنما يخاف عليك من قلة الصديق».

❖ الحكمة: «سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية، وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية».

التطعيم: «الفقر الحقيقي شامل لسائر الموجودات، والغنى المطلق واجب لمن تجلى في الأرض والسموات».

- ❖ الحكمة: «ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه».
- التطعيم: «قد يعطى الكرامة الحسية بعض من لم يتخلص من حظوظه النفسية».
- ❖ الحكمة: «ليكن همك إقامة الصلاة لا وجود الصلاة».
- التطعيم: «ليس الشأن حركة الأشباح إنما الشأن خضوع الأرواح».
- ❖ الحكمة: «لا تطلب عوضا على عمل لست له فاعلا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا».
- التطعيم: «العبد مجبور في قالب مختار، فليس له فعل ولا اختيار، وإنما الفاعل هو الواحد القهار».
- ❖ الحكمة: «إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق فيك ونسب إليك».
- التطعيم: «ينبغي لك أعيا الإنسان أن تتأدب مع الملك الديان، فلا تنسب إليه النقص والعصيان، وإنما أغوتك نفسك والشيطان».
- ❖ الحكمة: «متعك أن تدعي ما ليس لك مما هو للمخلوقين، أفيبيع لك أن تدعي وصفه وهوب العالمين».
- التطعيم: «صاحب الكثر لا بد أن يظهر عليه السرور، وصاحب الغنى لا يخلو من بهجة وحبور».
- ❖ الحكمة: «كيف تخرق لك العوائد، وأنت لم تخرق من نفسك العوائد».
- التطعيم: «ما حجب النفس عن الشهود إلا ما تعودته من رؤية هذا الوجود».
- ❖ الحكمة: «ما طلب لك شيء مثل الاضطراب، ولا أسرع بالمواهب مثل الذلة والافتقار».
- التطعيم: «ما طلب لك من مولك شيء مثل اضطرابك إليه، والوقوف بين يديه، متحليا بحلية العبد، هنالك تنال كل ما تريد».
- «التصفية ليست هي من فعل العبد وكسبه، وإنما هي بسابق عناية ربه».
- «يحصل الوصول ويبلغ المأمول بما من الله إلى العبد من سابق العناية والوداد، لا بما من العبد إلى الله من الكد والاجتهاد».

❖ الحكمة: «ما حجبك عن الله وجود موجود معه، إذ لا شيء معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه».

التطعيم: «الحق تعالى ظاهر ونوره للبصائر باهر، وإنما حجبه مقتضى اسمه الحكيم واسمه القاهر».

- «من قهارته تعالى أن احتجب بلا حجاب، وغطى نور شمسه بلا سحاب».

❖ الحكمة: «لولا ظهوره في المكنونات ما وقع عليها وجود الصفات، ولو ظهرت صفاته اضمحلت مكنوناته».

التطعيم: «لو ظهرت الأسرار اللطيفة لتلاشت الكائنات الكثيفة».

- «الكون إنما هو خيال، فما دام موجودا في الحس رؤي وظهر، فإذا رجع إلى أصله بظهور أسرارهِ التي قام بها اضمحل ولم يبق له أثر».

- «من وقف مع حس الأواني حجب عن أسرار المعاني».

❖ الحكمة: «متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء، وإذا مُنعت قبضك المنع فاستبدل بذلك على ثبوت طفوليتك، وعدم صدقك في عبوديتك».

التطعيم: «إذا كان الفقير يتضعضع عند الجلال وينهزّ عند حملة الأبطال، فاعلم أنه ضعيف الحال متطفل على مقامات الرجال».

❖ الحكمة: «نور يكشف لك به عن آثاره، ونور يكشف لك به عن أوصافه».

التطعيم: «نور الحس يكشف عن المحسوسات والنور المعنوي يكشف عن المفهومات».

- «نور الحس يكشف عن الأواني والنور المعنوي يكشف عن المعاني».

- «نور الإحسان يكشف لك به عن حقيقة ذاته، فلا ترى شيئا إلا رأيت صانعه فيه بواسطة تجلياته».

❖ الحكمة: «ربما وقفت القلوب مع الأنوار كما حُجبت النفوس بكنائ الأغيار».

التطعيم: «ربما وقفت القلوب مع أنوار الأحوال فتحجب عن مقامات الرجال أو مع أنوار المقامات فتحجب عن مشاهدة الذات».

5 - حكم ابن عجيبة

يقول ابن عجيبة في آخر فصل من فهرسته وهو «ذكر ما أجرى الله على لساننا من الكلام والحكم نظماً ونثراً»: «وقلت في بعض الحكم:

- لولا الوقوف مع ظلمة الأكوان لأشرقت على القلب شمس العيان.
- لولا العلائق والعوائق لأشرقت شمس الحقائق.
- لولا التدبير والاختيار لزال عن القلب ظلمة الأغيار.
- لولا الشهوات والحظوظ تصرفت الهمم بأسرع من اللحوظ.
- لولا المساوي والعيوب لظهرت أسرار الغيوب.
- لولا مجاهدة النفوس ما ظهر سر الخصوصية.
- لولا صحبة الرجال ما عرف النقص من الكمال.
- لولا صحبة الأكابر ما ظهرت القلوب والسرائر.
- لولا خدمة الرجال ما أدركت مراتب الكمال»⁽¹⁾.

مع ما يستشف من ظلال الحكم العطائية، على هذه الحكم، إلا أن ابن عجيبة يجمع السلوك الصوفي ونتائجه في حكمه: فحكمة «مجاهدة النفوس» إجمال لما فصله في حكم عدم «الوقوف مع ظلمة الأكوان» و «العلائق والعوائق» و «التدبير والاختيار» و «الشهوات والحظوظ» و «المساوي والعيوب»؛ ونتائج هذه الأسباب هي إشراق شمس الحقائق وزوال ظلمة الأغيار عن القلب وتصرف الهمم وظهور أسرار الغيوب إلى غير ذلك.

وما ذلك الإجمال والتفصيل في الحقيقة إلا خلاصة للتربية الصوفية التي لا تقوم إلا على ركنين هما المجاهدة المذكورة وصحبة الشيخ المري. ونلاحظ أن ابن عجيبة بعد أن لخص الاشتغال الصوفي في «مجاهدة النفوس» وثماره في ظهور «سر الخصوصية»، خصص ثلث حكمه لصحبة «الرجال» وخدمتهم، تلك الصحبة وهذه الخدمة اللتين لولاهما ما عرف النقص من الكمال ولا ظهرت القلوب والسرائر» ولا «أدركت مراتب

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 125.

ثالثاً: أنموذج المواجهة

شرح خمزية ابن الفارض

1 - رمزية الخمر عند الصوفية

إذا كنا نسلم بالطبيعة الرمزية للغة التخاطب العام، فلن نحتاج إلى التأكيد على الطبيعة نفسها للغات الخاصة أو التقنية في شتى الحقول، ذلك أن هذه اللغات تكون عادة أكثر إيفالاً في الرمزية من اللغة الطبيعية. وإذا كان الصوفية قد اتخذوا لمجال اشتغالهم لغة خاصة، فهم في ذلك لم يشذوا عن أية مجموعة تزاوّل نشاطاً خاصاً بها فتطلق على مجال نشاطها مصطلحات خاصة تسمي بها ما يتعلق بهذا النشاط؛ إلا أن أهل التصوف شذّوا إليهم الانتباه بتداولهم ألفاظاً جديدة، منها ما استقوه من القاموس الإسلامي فعمقوا دلالاته، ومنها ما استعاروه من معجم العرف العام فجعلوه رموزاً لمعانيهم. وقد بلغ الأمر بالبعض أن اتهمهم بتعمد الغموض والإلغاز مسترياً في مقاصدهم، فما كان من بعض القوم إلا أن قابل التهمة والتشكك بما يناسبها من تحدّ واعتزاز.

ولعل من أسباب ذلك الاستغراب من لغة الصوفية راجع إلى ظن المستغرب أن لغة الدين والعلوم الإسلامية قد بلغت نهايتها ولم تعد في حاجة إلى مزيد أو تفصيل، مع أن الطبيعة العملية للخطاب الديني تقتضي الاجتهاد من أجل التحلي بمكارم الأخلاق التي هي أعلى مقاصد الدين، وهذا التحلي قد يستدعي التعبير عما يشعر به المجتهد في ممارسته وما يجده في سلوكه؛ ومن هنا فإن تفسير ظاهرة الغموض في الألفاظ الصوفية بأنها كانت تقية منهم بسبب ما أصاب بعضهم من أذى، أو غيرة على أسرارهم من أن يتداولها من لا يفهمها أو لا يستحقها، أو إرضاء للعامة بظواهر ما ازدوج معناه، إلى غير ذلك من التفسيرات، لم تكن بأولى مما ذكرناه من الضرورة الرمزية للتعبير عن المعرفة الخاصة، وإن كان لتلك التفسيرات حظها من الصواب.

وإذا صدق ما ذكرناه على جميع اللغات الفنية الخاصة، فإنه يبقى للتجربة الصوفية خصوصية أخص، ذلك أنها تجربة وجودية تستغرق كلية الصوفي الآتية وتشمل ما قبل حياته وما بعدها، وتستعلي في ذات الوقت على الواقع المعيش، ومن ثم فإن التعبير

عن مثل هذه التجربة يستعصي على اللغة الموضوعية فتستدعي وضع ألفاظ أخرى أو تحميل الألفاظ المعهودة دلالات ترمز أو تشير إلى أحوال الصوفي ومواجهته، لأن التعبير المباشر عن تلك التجربة ليس في المستطاع، وقد قال قائل القوم:

«إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، أوروبما كانت العبارة عنها أغمض من الإشارة، لذلك قالوا: «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»⁽¹⁾ فالعبارة بمثابة اللباس الساتر للمعنى، أما الإشارة فإنها وإن كست المعنى إلا أنها أرق وألطف، بحيث إنها تظهره أقوى وأبهى⁽²⁾، وتؤكد لدى المتلقي أصداء وإيحاءات أغزر مما تحدته العبارة المباشرة التي تحمل قيمة البت والإلزام، فالإشارة عموماً تثير خيال المتلقي وتمتعه بحرية الفهم، وتفتح له آفاق التأويل والإبداع.

وكثيراً ما استعمل «الرمز» بمعنى «الإشارة»، غير أن الصوفية عموماً فرقوا في الاصطلاح بين اللفظين، فالرمز «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»⁽³⁾.

2- فروق بين الإشارة والرمز

- الإشارة عند الصوفية ما يتعذر على المتكلم بيانه بالعبارة بسبب خفاء معناه: والرمز عندهم عباراته ظاهرة ولكن معناها باطن خفي لا يدركه إلا أهله.
- الإشارة يوجهها الصوفي إلى غيره، كالشيخ مع مريده، ليقرب له المعنى أو يدلّه على مسالك الطريق وبينه إلى مزالقه أو غير ذلك؛ أما الرمز فإن القوم غالباً ما يستعملونه قيماً بينهم في مراسلاتهم ومحاوراتهم.
- الإشارة تشمل الاصطلاحات السلوكية والذوقية كما تشمل الأمثال والحكايات التربوية؛ وأكثر الرموز استعارات لألفاظ مفردة، كأسماء المرأة مثل ليلي وغيرها وأسماء الخمر وأسماء الأماكن أو النبات إلى غير ذلك.

(1)- السراج، م. س. 414.

(2)- يقول الكاشاني: «إن فيها [الإشارة] فهم معنى لا تعرفه العبارة، فهي أبغ من العبارة في تعريف المهم»... د. عاطف، جودة نصر، شعر عمر بن القارض، دار الأندلس، 1982، 144.

(3)- السراج، م. س. 414.

- العلاقة بين العبارة المشيرة والمعنى المشار إليه لغوية في الاصطلاحات ومقامية في الأمثال والحكايات. والعلاقة بين اللفظ الرامز والمرموز إليه موضوعية ترجع إلى الواقع الحسي.
- الإشارة وظيفية والرمز معرفي.

3 - الخمر عند العرب وشعرائهم

كان شرب الخمر عند عرب الجاهلية من المظاهر الاجتماعية التي تجلت فيها بعض أخلاقهم كالكرم والجود، وذلك بالإنفاق على الندامى حين الشرب، وضبط النفس والعفو بعد السكر، كما عكس ميل بعضهم إلى اللهو والترويح على النفس من قساوة الحياة وشظف العيش؛ لكن عادة الشرب لم تكن مقبولة من المجتمع بإطلاق، فغالبية العرب آنذاك لم تكن ترضى على المسرفين في الشراب واللهو، بل كان هؤلاء يلقون من قومهم الزجر والهجران في غالب الأحيان، وما هوفى القبيلة المقدام طرفة بن العبد يقول:

وما زال تشرابي الخمر ولذتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي
إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد

ولقد اهتم شعراء الجاهلية عموماً بالخمر معاقرةً وموضوعاً شعرياً، بل إن منهم من كاد يختص بها كأعشى قيس وعدي بن زيد، إذ خصصوها للخمر أسماء تختلف باختلاف المواد المعتصرة منها كالعنب والتمر والشعير، وأسماء البلاد التي كانت تجلب منها كبصري والشام والحيرة والعراق وغيرها، كما تصرفوا في كني الخمر بحسب لونها ودرجة إسكارها، ووصفوا دنائها وكؤوسها وحوانيثها ومجالسها وسقاتها⁽¹⁾ إلى غير ذلك مما يزخر به حقلها الدلالي.

وقد ورد ذكر الخمر بلفظها في القرآن الكريم ست مرات، خمس منها بمعناها الدنيوي المعروف والمذموم، وواحدة في خمر الجنة تشويقاً إلى نعيمها، فقد خص الخمر بوصف لم يخص به غيرها من هذا النعيم كالماء واللبن والعسل، إذ قال تعالى: ﴿ وأنهار من

(1) د. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت، 1978، 328-329.

خمر لذة للشاربين» (محمد، 15) فجعل الخمر نفسها لذة لا من أجل اللذة فقط، كما ورد في القرآن الحديث عن لون الخمر وأوانها ومجالسها و آثار شرهها إلى غير ذلك مما يعلو على ما عهده الناس من متعها الدنيوية الحسية؛ ولم يقتصر على لفظ واحد فيما يُسقاه المؤمنون في الجنة، فقد ذكر أيضا «الشراب الطهور» و «الرحيق المختوم».

ومع تحريم الإسلام لخمر هذه الدنيا، فإنه لم يكد العهد النبوي والراشدي بولي قليلا حتى عادت ظاهرة الشرب والتغني بالخمرة في الأشعار إلى سالف عهدها الجاهلي أو أرقى. بعدما شاع من ترف زمن الأمويين والعباسيين؛ غير أن فئة أخرى في الزمن ذاته لم يزلها ثراء المجتمع وبذخه إلا زهدا في الدنيا وإعراضا عن لذائذها وتشوقا إلى الآخرة ونعائمها؛ ومن هذه الفئة من لم يكتف بالاشتياق إلى الجنة وحوورها وأنهارها، بل استبد به الشوق إلى رب الجنة والتلذذ بمناجاته والسكر بمحبتة، فلم تترك فيه جنة المعارف بقية لجنة الزخارف-حسب مقابلتهم بين الجنتين الموعود بهما لمن خاف مقام ربه- وقد قالت عاشقة الذات الإلهية رابعة:

ليس لي في الجنان والنار رأي أنا لا أبتغي بحبي بديلا

ولما كان كل من الشعر الجاهلي والإسلامي قد أثرى المعجم اللغوي والفني للإبداع في موضوع الخمرة، فإن هذا الشعر قد وسع الحقل الدلالي الذي سوى منه أهل التصوف روائعه الخمرية لتفصيل ما أشار إليه القرآن بإجمال، وذلك إخبارا منهم عن بعض حقائق الخمرة الأزلية وتشويقا إلى بعض رقائقها الأبدية.

4 - الخمر الصوفية

لما كان من مقتضيات التجربة الصوفية الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم المعنى والغيب، وكان ذلك الانتقال تحولا في الإدراك والشعور، فإنه كان من الطبيعي أن يغيب الصوفي عن عالم الحس ليدرك المعنى وعن عالم الشهادة ليشعر بالغيب أكثر مما يدرك غيره ويشعر، وبدرجة أقوى مما كان هو نفسه عليها قبل التجربة، سواء كانت تلك الغيبة جزئية أو كلية، وسواء كانت متقطعة أو دائمة. ولما كانت شدة محبة الله والشوق إلى معرفته - وهي من آثار الفناء في التوحيد المطلق - تأخذ بعقل المحب المشتاق ووجدانه وتجعله منتشيا بأنوار الجمال الأعلى، وكان يظهر على الصوفي شبه ما يظهر

على السكران من أثر الخمر المصنوعة، فإن الصوفي اختار- وفق مسلكه الإشاري- رمز الخمر الحسيّة لوصف المحبة الإلهية التي أخذته عن كل شيء حتى عما كان يعتقد أنه يحبه ويهواه من دنياه، وكان يطلق على هذا الشعور لفظ الحب، لكن هذا اللفظ يصبح قاصراً عن وصف الحقيقة لأنه حقيقة لغوية يعني بها الدالّ نفسه في حين أن لرمزية الخمر اقتضاءات تثري الخيال.

ولقد استعار الصوفية من معجم شعراء الخمرة وزادوا عليه ما يقرب للمتلقّي أحوالهم ومواجيدهم، لكن خمر الدنان تبقى مفارقة لخمر الجنان، فالأولى يفقد محتسبها اتزانها وتعقله، والثانية يفقد شاربها وجوده كله. سكر الأولى عابر وسكر الثانية دائم، لذا قال قائلهم:

يصحو من الخمر شاربوها والعشق سكر على الدوام

والسكر عند القوم يفارق الغشية لأنها تغيّر الطبع وتذهب العقل فتنتقض الطهارة بخلاف الصحو، كما أنه أقوى من الغيبة لكنه يبقى دون الصحو⁽¹⁾. إذ يتعاقب على السالك كل من السكر بشاهد الحال والصحو بشاهد العلم، وكلاهما بعد الذوق والشراب والري: «فصفاء معاملتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاهم يقتضي لهم الري: فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح»⁽²⁾. حكى القشيري أن يحيى بن معاذ كتب إلى أبي يزيد البسطامي: «هاهنا من شرب من كأس المحبة لم يظلم بعده» فكتب إليه أبو يزيد: «عجبت من ضعف حالك! هاهنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغراه يستريد»⁽³⁾. وهناك من القوم من يعدّ السكر من حيث ترتيب السلوك في المرتبة السابعة من قسم الحقائق- وهو القسم التاسع- وقبل السكر مراتب المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والقبض والبسط⁽⁴⁾.

(1)- السراج، م. س. 416 - 417.

(2)- القشيري، لطائف الإشارات، 239/1 - 240.

(3)- م. ن. 240/1.

(4)- عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين إلى الحق عز شأنه، الحلبي، ط. 2، 1966، 42.

ومن المفهومات التي أشار إليها الصوفية برمز الخمر: الذات الإلهية والأسرار والحب الإلهي والحقيقة والمعرفة والتوحيد والتجلي الإلهي والعارف والذكر والصدق والشهود ونور جمال الحق والوصال والروح والنور الإلهي وغير ذلك⁽¹⁾.

5 - خمرة ابن الفارض

في شعر ابن الفارض عموماً تمازج عضوي بين الشعرية والصوفية، بحيث يصعب التفريق بينهما لأن كلا منهما يحيل إلى الأخرى عند هذا الصوفي الشاعر بالمعنى والصورة؛ وليست هذه الخاصية «سمة في كل شعر صوفي» كما رأى بعض الدارسين⁽²⁾. ذلك أننا نجد كثيراً من النظم الصوفي الذي يراعي المضمون المعرفي أو التوجيه السلوكي أكثر من مراعاة الصورة الفنية، وهذا فرق شائع في الأدب العربي حيث الاختلاف قائم بين ما هو شعروما هو نظم فقط.

وإذا كان من المؤكد أن عامل الصدق في التجربة والقصد منها يتعكس على التعبير عن هذه التجربة، فإننا نجد أن هذا المعيار يصدق أكثر ما يكون الصدق على الخطاب الصوفي عموماً لأن أول الشروط في تجربته صدق الطلب، كما يصدق هذا المعيار بصورة قصوى على شعر ابن الفارض الذي استغرقت تجربته استغراقاً لم يكن معها في كثير من الأحيان يشعر بمن حوله، فهو «يقضي أغلب أوقاته دهشاً شاخصاً ببصره ... مسعى كالميت ... لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم، وما يزال كذلك حتى يفيق ... فيكون أول ما يتكلم به أن يملي ما فتح الله عليه من قصيدته ...»، كما يحكى عنه ابنه ومبطله⁽³⁾؛ ولم تكن أحوال ابن الفارض هذه أحوالاً شاذة ولا غريبة، وإنما نتجت عما أخذ نفسه به من رياضات ومجاهدات وما نازله من أحوال ومقامات ظهرت نتائجها فيما تحلى به من مكارم الأخلاق كما تجلت آثارها فيما أبدعه من رقائق الأذواق؛

(1) -د. حسن الفاتح، المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1999، 178 - 185.

(2) -د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، 103، وهذا الدارس يرى بحق إحالة ابن الفارض تصوفه إلى شعر وشعره إلى تصوف.

(3) -عبد الغني النابلسي وحسن البوري، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، د. ت. ديباجة الديوان، 8.

حتى إنه ليتمكن أن تلخص حياة ابن الفارض في أنها «مزاج من العمل والذوق»⁽¹⁾ فشعره نموذج صادق التعبير «عن تجربة ذاتية أصيلة» تتولد عنها القوافي والأوزان بتأثير المنازلات والمواجيد الروحي⁽²⁾؛ وهذا ما جعل ابن الفارض يعدّ شاعر الحب الإلهي غير منازع، وجعل من تغنوا بهذا الحب بعده عيالاً على شعره ومنه ينهلون⁽³⁾.

ولئن كان ديوان ابن الفارض كله صادحا بحب الجمال الإلهي وفائحا بوحدة الكمال المطلق، فإن أبدع ما عبق بهذه الوحدة وصدع بهذه المحبة خمريته الميمية- فضلا عن تائيته السلوكية- فلا غرابة أن يعتني بها الشراح من ذوي المشارب المختلفة والفهوم المتفاوتة، بل المتعارضة أحيانا عبر العصور المتوالية، وبلغات أخرى فضلا عن العربية، هذا إلى أن كثيرا من «أرباب الذوق من الصوفية وأصحاب الفكر من الباحثين» اعتنوا بديوان ابن الفارض كله شرحا أو ترجمة⁽⁴⁾.

وخمرية ابن الفارض نموذج أمثل لاكتمال الرموز الخمرية عند الصوفية، إذ أن القصيدة مؤلفة من الرموز والاصطلاحات التي يتداولها القوم، وهي رموز مأخوذة من الحقل الدلالي للخمر الحسية، ولكنها تنزاح عندهم إلى ما يدير الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق، فالخمر «في شعر ابن الفارض رمز على المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان»⁽⁵⁾.

(1)- د. محمد مصطفى حلبي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط. 2، د. ت. 56 - 62.

(2)- د. عاطف، شعر عمر بن الفارض، 305.

(3)- محمد مصطفى حلبي، م. س. 407.

(4)- د. م. ن. 101 - 110؛ عاطف، شعر عمر بن الفارض، 103.

(5)- عاطف، الرمز الشعري، 366.

شرح الخمرية

1 - المقدمة

بعد دياجة الشرح المسبوكة في إشارات مناسبة للنص المشروح، يتحدث ابن عجيبة عن قيمة التوحيد وقسميه، ويميز توحيد الشهود والعيان بأنه «لخواص أهل الإحسان من أهل الذوق والوجدان»⁽¹⁾؛ بعد ذلك يستعمل الشارح عبارة تفصح عن نيّله من ذلك الشراب الذي لو بذلت فيه النفوس والأرواح لم يكن بذلها مكافئاً له، وتلك العبارة هي قوله: «فياله من شراب ما أعذبه»⁽²⁾؛ ثم يستعرض ترجمة الناظم، كعادته قبل الشرح، ليخلص إلى الإشارة إلى ديوان ابن الفارض وأشهر قصيدة فيه وأنفسها وهي ثانيته «نظم السلوك» التي شهد فيها صاحبها نفسه بأنها غراء فريدة «لم ينسج على منوالها ولا يسمح خاطر بمثلها»⁽³⁾، لأن ناظمها كان أثناء نظمها تحت تأثير أحوال خاصة كما سلف القول، ولا يختلف الأمر كثيراً في شأن الميمية الخمرية، فإن ابن عجيبة يرى أنها تقرب من الثانية وتفوقها في الجوانب الشكلية، وربما حتى فيما يخص مضامين الخمرة الأزلية، فمعانها «لا ينطق بها إلا لسان ملكوتي وقلب جبروتي»⁽⁴⁾، حسب ابن عجيبة الذي وزع كلامه بعد ذلك في هذه المقدمة على كل من القصيدة وناظمها ومعمّده في شرحها ووظيفته.

1.1 - أوصاف القصيدة

يصف الشارح الخمرية بأنها:

- أعذب لفظاً من الثانية.

- أسلس نظاماً منها.

- أوجز عبارة.

- أرشق إشارة.

(1)-ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، 81.

(2)-م. ن. 81.

(3)-م. ن. 86.

(4)-م. ن. 86.

1. 2 - أعمال صاحبها

يتحدث الشارح عن الناظم فيذكر أنه:

- قَرَّب المدارك.
- بين المسالك.
- بالغ في مدح الخمرة الأزلية.
- أبدى أسرار الحقيقة الغيبية.
- كشف رداء الصون عن الأسرار الجبروتية.

1. 3 - دعائم الشرح

يبين ابن عجيبة قبل حديثه عن الشرح ما اعتمد عليه من عون وضمانات وهي:

- الاستخارة النبوية، وهي من الأمور المشروعة في السنة.
- الإشارة المعنوية، وهي في الغالب إذن من شيخه بكيفية غير مباشرة، وقد اعتمد الإشارة بعد الاستخارة لأن ذلك من أدب القوم، ولو أذن له شيخه في الشرح أولا لكان هذا الإذن مغنيا عن الاستخارة.
- الاعتماد على عون الله وتوفيقه، وهذا عند الشروع في الشرح من باب التوكل على الله في العمل.
- استعمال «ما يفتح به الحق تعالى من مواهب منته»، وهو العطاء الذاتي الذي يضيفه الشارح إلى النص المشروح ويملاً به فراغاته انطلاقاً من تجربته التي تفتحه على التلقي عن الله إلهامه.

1. 4 - وظيفة الشرح

بعد ذلك وصف ابن عجيبة شرحه بأنه تقييد مختصر، وذلك تواضعا منه، ووظيفة هذا التقييد أنه:

- «يبين الألفاظ»، ولا يعني به مجرد الشرح اللغوي، ولكن تفسير المعاني بحسب الظاهر.
- «يحل معناها»، وهو المستوى الثاني من التفسير أو التأويل - للمعاني الرمزية.

2 - الشرح

إن موضوع الخمرة الأزلية في النص المشروح ليس نصا إبداعيا أنتجه خيال الناظم فحسب، بل هو حال وجودي عاشه وحاول تصويره بالأدوات التي يمتلكها. والشارح أيضا ليس قارنا يستطلع معطيات النص فقط، ولكنه يعايش موضوع النص في تجربة مجانية لتجربة النظم. وإن لم تكن مماثلة لها من جميع الوجوه، ذلك أنه وإن عبّ من الخمرة نفسها عبّاً يَمَكُنُه من أن يكون أقدر على الشعور بها ممن لم يذوقها، وأكثر فهما للناظم واقتربا من مقاصده، وتفاعلا مع النص تفاعلا يستطيع معه أن يؤول معانيه، لكن تجربة الشارح تبقى لها خصوصيتها التي لا شك في اختلافها عن تجربة صاحب النص؛ ومن هنا يمكننا أن نعتبر شرح ابن عجيبة إنتاجا فعليا لهذا النص بسبب حصول «فعل التحقق» الذي هو تفاعل مع النص لإبراز الموقع الفعلي للعمل⁽¹⁾. فحضور الشارح بتجاربه المعتادة في النص لا يُبقي الفهم والشرح عملية تلقى سلبي، بل يصبحان تجاوبا منتجا لأنه مبني على عدم التماثل بين النص والشارح⁽²⁾، وعدم التماثل يكون أشكالا من الفراغ هي أساس عمليات التفاعل بين المتلقي والنص؛ ولكي يحصل التوازن في التلقي فإنه ينبغي أن تملأ هذه الفراغات من لدن المتلقي، وملؤها يكون بالإسقاطات الشخصية وما تقتضيه من تغييرات يسببها ما يثيره النص باستمرار من تغيروجهاً النظر لدى المتلقي⁽³⁾.

وإذا ما استعرضنا شرح ابن عجيبة لخمرة ابن الفارض فإننا نلاحظ بجلاء أشكالا من ذلك الملاء المتحدث عنه، ومن ذلك:

2. 1- الاستشهاد

يسوق ابن عجيبة الشواهد الشعرية المناسبة والحكم الموافقة لجوانب الموضوع، أو تعضيد السياق بما نظمه الشارح خصوصا من تائيته الخمرية.

2. 2- الشرح بالمخالفة

ومن أشكال الملاء كذلك الإتيان بالمعنى المقابل على أساس ما يعرف بـ«مفهوم المخالفة» مثل شرح قول ابن الفارض:

(1) - "إيزر"، «فعل القراءة»، م.س. 12.

(2) - م.ن. 88 و 98

(3) - م.ن. 98 - 99.

ويطرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نُعيم كلما ذكرت نعم

إذ يقول ابن عجيبة: «... فلما ذكرت هذه المحبوبة، اهتز لها واشتاق لرؤيتها، وأما من عرفها واتصل بها وتمكن من شهودها فلا يهزه سماع مدحها لقوته وتمكنه ...»⁽¹⁾.

2. 3 - التعليل

ومما يملأ به ابن عجيبة فراغات النص- كما يجدها هو:- تعليل بعض الأحكام، مثل التي في قول ابن الفارض:

وقالوا شربت الإثم، كلا وإنما شربت التي في تركها عندي الإثم

فيعلل ابن عجيبة إثم ترك هذه الخمرة بقوله: «لأنها تهذب أخلاق الندامى، فكل من لم يشرب منها لا يخلو من ذنب ولا يصفو من عيب»⁽²⁾.

2. 4 - ازدواجية الشرح

وتظهر في شرح الأبيات على ظاهرها ثم الانعطاف إلى شرحها الذوقي، وهونهج يسلكه الشارح في أكثر مصنفاته سعيا منه في الغالب إلى الإحاطة بمعاني النصوص؛ وهذا ما يؤدي به أحيانا إلى إيراد أكثر من احتمال، وأحيانا إلى ترجيح أحد الاحتمالات؛ وقد يذهب التوجه السلوكي بابن عجيبة إلى تغليب معنى معين على غيره ولو كان ذلك على حساب التجانس الإشاري والتجنيس اللفظي، وذلك في مثل شرحه قول ابن الفارض:

عليك بها صرفا وإن شئت مزجها فعدلُك عن ظلم الحبيب هو الظلم

فأقرب المعاني إلى القصد الإشاري المناسب للمزج، هو فتح الظاء من «ظلم» الأولى التي تعني الربق؛ لكن ابن عجيبة يعدل عن الفتح إلى الضم قائلا: «والذي يظهر أنه الظلم المعلوم أطلقه على التصرفات القهرية الجالالية ...»⁽³⁾.

(1)- ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، 118 - 119.

(2)- م. ن. 119.

(3)- م. ن. 122.

2. 5- شرح المصطلحات والمفاهيم

فمنذ ابتداء ابن عجيبة في شرح البيت الأول من المنظومة اعتنى بتعريف المصطلحات الدائرة في الحقل الدلالي للخمرة الصوفية، وكأنه يضع بين يدي القارئ مفاتيح فهم النص قائلا: «وهنا اصطلاحات للقوم نذكر منها ما يتوقف عليه فهم كلام الناظم ...»: كما أن الشارح حرص على توضيح مفهوم «السكر» المعنوي وعلاقته بالسكر الحسي وهي التي كانت سببا في تسمية الصوفية غيبتهم سكرًا، كما أنه أوضح العلاقة السلوكية بين «النوق» و«الشرب» و«السكر» و«الصحو» في طريق القوم⁽¹⁾.

2. 6- تحكيم التجربة الذاتية

إذا ما كانت بنية نص ما تُحدث متتالية من الصور الذهنية داخل وعي القارئ، وكان مضمون هذه الصور هو مخزون التجارب لدى هذا القارئ⁽²⁾، فإن فهم النص وتأويله يوظف معطيات تلك التجارب، وإذا ما كان ذلك صحيحا بالنسبة لعامة النصوص وخصوصا منها الأدبية، فإنه يكون أصح بالنسبة لقراءة صوفي لنص صوفي آخر؛ فابن عجيبة لم يكتف بملء فراغات النص بما حصله من نبوض مؤيدة لما جاء في النص المشروح، ولا بما أنتجه هو في الموضوع واستشهد به المرة بعد الأخرى، ولكنه كان يساهم بتجربته وثمارها في ملء تلك الفراغات سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

2. 6. 1 - المعطيات غير المباشرة

تظهر معطيات تجربة ابن عجيبة على شرحه في عدة صور نكتفي منها بالنماذج التالية:

أ- في شرح أول بيت لابن الفارض وهو:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

يضيف الشارح إلى عبارات الناظم ما يعكس معطيات التجربة وليس ما تفيد معاني العبارات نفسها، فهو يتبع قول الناظم: «شربنا على ذكر الحبيب» بقوله هو: «بالقلوب والأرواح» وقول الناظم: «مدامة» بقوله: «صافية في مقام الصفا»:

(1) م. ن. 87 - 88.

(2) م. ن. 87 - 88.

وقول الناظم: «سكرنا بها» بقوله: «فغينا عن الإحساس ورأينا أنوار الحبيب في كل شيء ومثل كل شيء وبعد كل شيء، فغَيَّبنا السكر عن ظلمة الأكوان الحادثة وأبصرنا أنوار القدم الباقية⁽¹⁾».

ب- عند شرح قول ابن الفارض:⁽²⁾

ولولا شذاها ما اهتديت لحائها ولولا سناها ما تصورها الوهم

أضاف ابن عجيبة إلى الشرح نتائج الاهتداء والتصور الذين يتضمنهما البيت بقوله:

«... فما زلنا نقفوا أثرها ونستشف نشرها حتى أفضت بنا إلى شهود أنوار الحبيب ومناجاة القريب من محل المشاهدة والمكاملة والمصالحة والمواجهة فقلنا في ذلك الحال:

لك الدهر طوع والأنام عبيد فعش كل يوم من أيامك عيد»⁽³⁾

ج- بعد قول ابن الفارض:

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تسمو

يشرح ابن عجيبة المقصود بالمعاني وهي «أسرار الربوبية القائمة بها ...»، ثم يزيد على ذلك بقوله: «الأنوار الظاهرة حين تحسست صارت كثيفة، فمن وقف مع ظاهر كثافتها كان جاهلاً بالله محجوباً عن شهوده، ومن نفذ إلى باطنها وجدها حاملة للمعاني، ظروفاً لأسرار الربوبية، فغاب عن الأواني يشهود المعاني، فكان عارفاً محبباً...»⁽⁴⁾؛ ولا يصدر مثل هذا التفصيل إلا عن خاض تجربة مجانسة لتجربة صاحب النص دون أن تطابقها بالضرورة.

(1)- "إيزر"، «فعل القراءة»، م.س. 35.

(2)- ابن عجيبة، شرح خمرة ابن الفارض، 86.

(3)- م. ن. 91.

(4)- م. ن. 116.

2.6.2 - المعطيات المباشرة

وهذه المعطيات منها ما جاء في صورة شهادة مجملة كقول الشارح مثلاً: «وهذا أمر مجرب قد تحققنا به ورأيناه والحمد لله، وليس الخبر كالعيان»، ومنها ما سرده ابن عجيبة في حكاية حصلت له تؤيد ما هو بصدد شرحه لبنت ابن الفارض:

فإذا ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم

فإن الشارح اعتنى بالمعاني الظاهرة فبيّن أن ذكر هذه الخمرة «ذكرا حقيقيا بالعلم والحال في قبيلة أومدشر أوبلد» تجعل «أهل تلك القبيلة سكارى من ذكر الحبيب ...»، لأنه أراد أن يقص ما حصل له مما يؤكد هذا المعنى، إذ يقول بعد اشتراط السكر على المؤثر بالسكر: «وقد شهدت هذا المعنى حين خرجنا إلى قبيلة أنجرة والفحص حيث كان السكر غالبا علينا، فكنا إذا بتنا في منزل يصبح أهله جلهم سكارى يلهمجون بذكر الله...»⁽¹⁾ وقد يجمع الشارح بين الشهادة والاستشهاد بالواقع المجرب، ففي شرح لبنت ابن الفارض:

ولو نظر الندمان ختم إنائها لأسكرهم من دونها ذلك الختم

يقول: «وقد شهدنا هذا السر من أنفسنا ومن أشياخنا، فكثير من المريدين حصل لهم الجذب والسكر قبل أن يتلقوا الورد، بل لمجرد الرؤية؛ وقد رأيت بعض...»⁽²⁾.

ومما يستثمره ابن عجيبة من تجربته أقوال شيوخه، كالشهادة له بأنه من القوم الذين «جعلوا الشريعة بابا والحقيقة لبابا»، وكرسالة شيخه إليه بأن يأمر المريدين بإزالة التعلق بالدنيا من قلوبهم حتى تقوى نورانيتهم ويقينهم وتعلو همتهم ويحصل لهم الوصول؛ وكتوجيه الشارح لبعض المريدين فيما يخص الأمور التي تقوي المعاني في القلب، وتحذيرهم مما يقوي الحس ويضعف المعنى، ودلائلهم على أركان الولاية وما يوصل إليها، ثم تذييل تلك التوجيهات بنظم للشارح نفسه وما قاله أحد العارفين من أصحابه⁽³⁾.

(1) - م. ن. 96 و109.

(2) - م. ن. 98.

(3) - م. ن. 89 و116 - 117.

كل هذه التفصيلات يسوقها ابن عجيبة خلال شرحه بعض أبيات الخمرة، وكأنه يستدل على حقائقها بما عاشه وجربه، ليملاً به ما رأى أنه فراغ لا يحتاج القارئ المتلقي أن يفهمه فقط وإنما يحتاج المرید المترقى إلى أن يسلكه.

2. 7- شيخ التريية

صحبة الشيخ المرید عند ابن عجيبة هي «الإكسير» بالنسبة لمرید معرفة الله، سواء في تجربته الحية أو في كتاباته بعد تلك الصحبة. إذ لا يني يؤكد عليها ويلج في التأكيد. لذلك لم يكن في حاجة إلى ما أورده في ترجمة ابن الفارض عن لقائه ذلك الشيخ البقال الذي وجهه إلى مكة وتنبأ له بوقوع «الفتح» فيها بعد أن كان ابن الفارض قد أتعب نفسه بالمجاهدات دون طائل، وهذا شبيه بما وقع لابن عجيبة نفسه في مسارحياته؛ كما أن الشارح لم يكن في حاجة إلى إشارات ابن الفارض في خمريته وفي غيرها إلى المرشد الروحي، لكي يبين ما وسعه التبين ضرورة هذا المرشد، مع أن «فائدة الصحبة وثمراتها أمر شهير لا يحتاج إلى دليل» كما يقرر ابن عجيبة ذلك.⁽¹⁾ وإذا كان الشارح لا يترك فرصة تمر دون التنبيه إلى أهمية الشيخ بل ضرورته إن تلويحاً أو تصريحاً، فإننا سنحاول حصر هذه التنبيهات الواردة في شرح الخمرة كما يلي:

- لا مطمع في إدراك معاني خمرة التوحيد إلا «بصحبة الرجال أهل التحقيق والكمال» إذ أنها لا تفهم بالعقول ولا بتحصيل النقول، «ولو طالعت ألف مجلد وصحبت ألف عالم أو عابد»⁽²⁾.

- للظفر بهذه الخمرة ينبغي أن تؤخذ من محلها وتستجلب من حائنها «وهو الاجتماع مع أربابها والصحبة لهم والأدب معهم وتعظيمهم والمذاكرة معهم»⁽³⁾.

- بواطن أولئك العارفين هي أواني هذه الخمرة «وختمها هو ظواهر بشرتهم، فكل من قصدهم بالتعظيم والأدب ... جازما بوجود خصوصيتهم، سكر لمجرد رؤيتهم»⁽⁴⁾.

(1)- م. ن. 102.

(2)- م. ن. 91-92 و 112

(3)- م. ن. 123

(4)- م. ن. 98

- إن «تعظيم الشيخ والأدب معه» من أركان الولاية⁽¹⁾.
- من «ضاع عمره في البطالة والتقصير فالواجب عليه أن يلتجئ إلى العارفين الأظهر والأصالحين الأبرار، فعسى أن تهب نفحات من الكريم الغفار وإلا بقي مغبوناً»⁽²⁾.
- من آثار صحة الشيخ الكامل أن تشرق على المرید أنوار المعارف وأن يدرك من من الله ما لا يحيط به واصف⁽³⁾.
- من لم يصحب شيخ التربية وحكمه على نفسه «أععب نفسه ومن تعلق به»⁽⁴⁾.
- مع غلبة الخفاء على أهل الله، فإنهم وجدوا في زمن ابن عجيبة، «وظهروا ظهور الشمس في أفق السماء على من سبقت له من الله العناية»، وقد من الله على الشارح «بمعرفتهم وصحبتهم» فوجدهم «من أهل التربية النبوية سالكين الطريق عارفين بعين التحقيق»⁽⁵⁾.

3 - تذييل

للشيخ أحمد بن عجيبة منظومة ثائية في الخمر الإلهية أوردها في فهرسته⁽⁶⁾ وهي تناظر أو تكاد تطابق خمرة ابن الفارض التي شرحها ابن عجيبة سنة 1213 هجرية: وكان الشارح قد نظم خمريته قبل هذا الشرح لأنه يستشهد بأبيات منها أثناء شرحه: كما أن لابن عجيبة تقييدا ثريا مختصرا في الموضوع نفسه يكاد يكون شرحا لهذه الثائية ألفه سنة 1216 للهجرة⁽⁷⁾؛ ثم إنه شرح ثائية لشيخه البوزيدي سنة 1221 هجرية، وكلها في التوحيد وسلوك الطريق، ويقدمها الشارح على أن «مضممتها شرح الخمرة الأزلية وما يوصل إليها من آداب العبودية» وهي منظومة طويلة في نحو 367 بيت.

(1)- م. ن. 117.

(2)- م. ن. 127.

(3)- م. ن. 92.

(4)- م. ن. 92.

(5)- م. ن. 94 - 95.

(6)- ابن عجيبة، الفهرسة، 104 - 105.

(7)- ابن عجيبة، تقييدان في وحدة الوجود، تحق. جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، مراكش.

وإذا ما تتبعنا إنتاج ابن عجيبة في موضوع الخمرة الصوفية نظماً ونثراً وشرحاً فإننا نجده يلخص لنا مسيرة هذا الصوفي من التحصيل إلى التأصيل ثم إلى التأويل، بناء على أن ميمية ابن الفارض كانت نموذجاً لقراءته التحصيلية، وأن نظمه ثابته الخمرة كانت مرآة لتجربته التأصيلية، إذ عكست تحققه الذاتي بالخمرة الإلهية، وبقيت صورة نظمه متأثرة بالنمط التحصيلي تعبيراً وتصويراً.

وإن كلاً من شرح ابن عجيبة الميمية الفارضية وتأليفه في الموضوع ثم شرح ثائية شيخه، ليقفنا كل ذلك بجلاء على رسوخ الشارح المؤلف وتمكّنه في المعرفة الإلهية، إذ نجده يتربع على عرش التأويل المنطلق من ذات العارف المواجه للحقائق أو المواجه بالحقائق الإلهية، كما نجده في هذه المواجهة يواجه قارنه بحقيقة لا يمل من تكرارها بكل ما أوتي من عبارة وإشارة، وهي أنه لا سبيل إلى كمال التخلق والتحقق إلا بصحبة العارفين والأخذ عنهم.

وفيما يلي نسوق لمعا من مضمون خمرة ابن عجيبة، ونثبت نصها إلى جانب خمرة ابن الفارض ليتبين مدى تحصيل ابن عجيبة الذي صاغ به تأصيله؛ ثم نقوم بجرد لبعض وظائف الشيخ المربي كما وردت في شرح ثائية البوزيدي: ⁽¹⁾

يتضح من ثائية ابن عجيبة أنه نظمها بعد أن سكر بالخمرة الإلهية ولم يزد السكر إلا طلباً للشرب، وهو مقام يشابه ما قال البسطامي عن نفسه ⁽²⁾؛ وقد أصبح ابن عجيبة خبيراً بهذه الخمرة «عن شهود وخبرة»، ومن ثم فإنه يخبر عن أوصافها وحقائقها، ويشير إلى الفناء والبقاء والوحدة بها دون أن يغفل التقرير بأنها «تنزهت عن حكم الحلول»؛ وذلك في عبارات تقارب أحياناً عبارات ابن الفارض وأحياناً تجاوزها فيصرح بأنه أفشي ما كان يريق دماء القوم في حكم الشرع، غير أن تصريحه لا يحمل رائحة دعوى أو مجانية للأدب مع مقام الربوبية.

(1) - ابن عجيبة، شرح ثائية البوزيدي في الخمرة الأزلية، تحقيق. الثابت بنسليمان عبد الباري، دارالرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 13، 1998

(2) - وهورد على صوفي آخر قائلا: «هاهنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغراه يستزيد» القشيري، الرسالة، 240/1

3. 1- ميمية ابن الفارض الخمرية

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
 هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم
 ولولا سناها ما تصورها الوهم
 كان خفاها، في صدور النهى، كتم
 نشاوى. ولا عار عليهم ولا إثم
 ولم يبق. في الحقيقة إلا اسم
 أقامت به الأفراح وارتحل الهمة
 لأسكرهم من دونها ذلك الختم
 لعادت إليه الروح وانتعش الجسم
 عليلاً، وقد أشفى، لفارقه السقم
 وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
 وفي الغرب مزكوم، لعاد له الشم
 لما ضل في ليل وفي يده النجم
 بصيرا، ومن راووقها تسمع الصم
 وفي الركب ملمسوع، لما ضره السم
 جبين مصاب جن أبراه الرسم
 لأسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
 بها لطريق العزم من لا له عزم
 ويحلم، عند الغيظ، من لا له حلم
 لأكسبه معنى شمائلها اللثم
 خبير، أجل، عندي بأوصافها علم
 ونور ولا نار، وروح ولا جسم
 قديماً، ولا شكل هناك ولا رسم
 بها احتجبت عن كل من لا له فهم
 حاداً، ولا جرم تغلله جرم
 وكرم ولا خمر، ولي أمها أم
 للطف المعاني، والمعاني بها تنمو

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
 لها البدر كأمس، وهي شمس يديرها
 ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
 ولم يبق منها الدهر غير حشاشة
 فإن ذكرت في الحى أصبح أهله
 ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت
 وإن خطرتم يوماً على خاطر امرئ
 ولو نظرت الندمان ختم إنائها
 ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت
 ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
 ولو قربوا من حانها مقعداً مشى
 ولو عيقت في الشرق أنفاس طيها،
 ولو خضبت من كأسها كف لأمس
 ولو جليت، سرّاً، على أكمه غدا
 ولو أن ركبا يقيموا ترب أرضها
 ولو رسم الراقي حروف اسمها على
 وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
 تهذب أخلاق الندامى فيهندي
 ويكرم من لم يعرف الجود كفه
 ولو نال قدم القوم لثم فدامها
 قولون لي: صفها، فأنتم بوصفها
 صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء
 تقدم كل الكائنات حديثها
 وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
 وهامت بهاروحي، بحيث تمازجاًت—
 فخمر ولا كرم، وأدم لي أب،
 ولطف الأواني، في الحقيقة، تابع

فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعهد أبيتا بعدها، ولها اليتم
فيحسن فيها منهم النثر والنظم
كمشتاق نغم كلما ذكرت نعم
شربت التي في تركها عندي الإثم
وما شربوا منها ولكنهم هموا
معي أبدا تبقى وإن بلي العظم
فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
على نغم الألحان، فهي بها غنم
كذلك لم يسكن مع النغم الغم
تري الدهر عبدا طائعا ولك الحكم
ومن لم يمت سكرًا فاته الحزم
وليس له فيها نصيب ولا سهم

وقد وقع التفريق والكل واحد،
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
وعصر المدى من قبله كان عصرها
محاسن تهدي المادحين لوصفها،
ويطرب من لم يدرها عند ذكرها،
وقالوا: شربت الإثم! كلا، وإنما
هينًا لأهل الدير كم سكروا بها،
وعندي منها نشوة قبل نشأتي
عليك بها صرفًا، وإن شئت مزجها
فدونكها في الحان، واستجلها به،
فما سكنت والهيم يومًا بموضع،
وفي سكرة منها، ولو عمر ساعة،
فلا عيش، في الدنيا لمن عاش صاحبًا،
على نفسه فليبك من ضاع عمره

3.2- تائيه ابن عجيبة الخمرية

تطيش لها الأبواب في حال سكرتي
فإن جاءنا صححو شربنا بسرعة
مصرًا على شرب الحميا السنية
فإن مزجت فالشرب أبلغ منية
ومنه قوامي في القديم ونشأتي
وفي النشأة الأخرى تدوم مسرتي
وخير حياة في نعيم وبهجة
لقد كساه الحرمان ثوب مذلة
على عدد الأنفاس في كل وجهة

أحن إلى حان الحميا لنشوة
أهيم بها وجدا وأفني بها عشقا
أقيم بها دهري قديما على سكري
فلا صبر عن شرب المدام إذا صفا
وكيف بترك الراح والراخ راحتي
سكرنا بها قدما وبعد نشأتي
ففي سكرة منها سرور وغبطة
فيا غين من لم يشف منها غليله
ويا فوز من أضعى لها متضلعا

وعيدا يصير الدهر في كل خدمة
 فإني خبير عن شهود وخبرة
 لطيف خبير في صفاء وقدرة
 عن كل ذي جهل خفيت لحكمة
 وليس لها مثل في حكم الحقيقة
 وعلمنا وسمعا في حياة وقوة
 على كل كون بالرسوم تجلت
 فلم يبق شكل في تحقق وحدة
 للطف معاني الخمر في أصل نشأتي
 وطورا تغيب الكأس
 فناء الأواني في المعاني القديمة
 وساق لها جذب العناية حفت
 أواني المعاني في تقدم نشأة
 فليس لها سوى في شكله حلت
 فأرخت ستور الكبرياء بعزة
 وما احتجيت إلا لحجب سريرة
 ويتلو كتابا ذا علوم وحكمة
 إذا كان من سهم النعيم في قسمة
 أحاطت بها والملك أبلغ حجة
 سوى شعوذ التمويه في جري حكمة
 يريق دماء القوم في حكم شرعة
 وفرقك ظاهرا بتحقيق نسبة
 على نور الأنوار في خير نشأة

هتينا له فالأمر عند مراده
 فإن تسألوني عن نعوت كماليها
 تقدم كل الكون نور بهائها
 وقامت بها الأشياء حين تنوعت
 فلا قبلها شيء ولا بعدها كون
 أحاطت بكل كون عزاً وقدرة
 تقادم عصرها لقدم حديثها
 وهامت بها الأرواح حين تمازجت
 لرقعة خمر في الأواني تلطفت
 فطورا تغيب الخمر في جرم كاسها
 وغيب الأواني في المعاني محقق
 فاشباحنا كأس وأرواحنا خمر
 فإن أسكرت خمر المعاني تغيبت
 تنزهت عن حكم الحلول في وصفها
 تجلت عروسا في مراني جمالها
 فما ظهر في الكون غير بهائها
 رسولا لها منها يحيى بشرعة
 فتبدي له منها انقيادا وطاعة
 وتبدي له كفرا وجحدا لشقوة
 وما هي في حكم التصرف ظاهرا
 فما أنا قد أفشيت ما كان كشفه
 فجمعك باطنا يكون مواصلا
 وصلّ وسلّم دائما متواليا

محمد المبعوث غيبا ومشهدا فكل رسول ناب عنه في شرعة
وبالرضى عن كل الصحابة جملة وآل نبي الله أعظم نسبة

3.3- ضرورة الشيخ في شرح خميرية البوزيدي

إن ما يميز شرح ابن عجيبة لتائية شيخه البوزيدي هو إلحاحه على ضرورة صحة شيخ التربية، ونجده أحيانا يستطرد إلى هذه الضرورة ولولم ترد في النص المشروح، إذ يرجع الشارح سبب كل فهم وذوق إلى تلك الصحة ومقتضياتها؛ وفيما يلي جرد لبعض وظائف الشيخ المري من هذا الشرح:

- تصفية الروح وردّها إلى أصلها.
- التمكين من نيل العلوم والأسرار والفهوم.
- تخليص النفس من أسرها وها وتعرّيف المريد بدسائسها الخفية والجلية.
- تحقيق الجذب والفناء ثم البقاء.
- تحقيق استواء الأحوال كال فقر والغنى.
- الخروج عن الطبع والعمل.
- تحقيق الولاية الكبرى والجمع بين صلاة الظاهر والباطن.
- أما عدم صحة الشيخ المري فإنها توقع فيما يلي:
- السجن في الكائنات والموت غبنا.
- الجهل في « التفقّر » وهو حال المتبعين لطريق دون شيخ صالح للتربية.
- لذلك فإن ابن عجيبة ينصح من لم يجد شيخا أن يطلبه في سجوده.

خلاصة: التأصيل والتأويل

رأينا فيما تقدم أن التأليف التأصيلي تأويل ينطلق من مرجعيات خارجية تتفاعل فيها ذات المؤلف مع نصوص مكتوبة لأجل شرحها في الغالب فتنتج نصوصاً أخرى هي عبارة عن ملء فراغات النصوص الأولى بما يشهد لمعانيها أو يشهد عليها، وما هذه الشهادات إلا نصوص كان المؤلف قد حصلها، بحيث إن إنتاجه لا يكون إلا تأييد نصوص بنصوص لا عمل له فيه غير اختيار ما حصل ووضعه في المكان المناسب من الشرح، فتبقى الذات غائبة أو شبه غائبة إلا من عرض الأقوال أو ترجيح بعضها على بعض.

ورأينا أن التأليف التأصيلي تأويل بواسطة مرجعيات ذاتية تتفاعل مع النصوص بمعطيات تجريبية تجعل الإنتاج عبارة عن ملء الفراغات بتلك المعطيات التي هي معارف نابعة من التجربة الذاتية، وهي عند الصوفية الإلهامات وأذواق روحية لا مجرد انطباعات أو تخيلات، وإن كانت تلك الإلهامات نوعاً من الانطباعات أو التخيلات الخاصة بمواجيد القوم ولها أسماؤها الخاصة. ويمكن أن يكون التحول من الإنتاج المتأثر بالحصيلة المعرفية إلى الإنتاج المطبوع بالطابع الشخصي تحولاً طبيعياً عند كثير من الأدباء والشعراء، لكن ابن عجيبة في إنتاج مرحلته الثانية بعد تصوفه يرجع سبب كل ذوق أو فهم إلى صحبة شيخ التربية، ويكرر أهمية هذا الشيخ كلما دعت المناسبة إلى ذلك، وأحياناً يسوق المؤلف المناسبة سوقاً لإبراز تلك الأهمية، حتى إنه كاد أن يمزق ما ألفه قبل الفتح الذي حصل له بصحبة الشيخ؛ وهذا على الرغم من أن ابن عجيبة كان ذا علم وعمل لم يقصّر في تحصيل الأول ولا تراخي في مكابدة الثاني قبل أن يلتقي بالشيخ المري الذي أخذ بيده لتحقيق تأصيله الروحي؛ فبعد أن جرب بنفسه التعبد الفردي الذي لم يشبع غنمه الروحي، وجد الطريق المفتوحة على التحرر مما سوى المعبود، وذلك حينما استعان بمن حقق تحرير نفسه بعبوديته لربه فأصبح باباً أو وسيلة لتلك الحرية. لذلك لا نستغرب تحدث ابن عجيبة بهذه النعمة التي فتحت له آفاق المعرفة والفهم، فكان ذلك التحدث من باب شكر النعمة أو شكر الناس شكراً لله من جهة، ومن باب النصح والتواصي بالحق من جهة أخرى.

1 - التأصيل الروحي

إذا تتبعنا سير ابن عجيبة الروحي مع شيخه، رأيناه يتجلى في تفاعل جدلي بين إرشادات الشيخ التي كان المرید يطبقها تطبيقاً سميئاً «التأول»، وبين نتائج هذا التأول في أخلاقه وأذواقه سميئاً «التحول»؛ وكانت غاية ذلك التفاعل هي التحقق بالأصل الروحي الخاص بالمرید، وهو ما اصطلاحنا عليه بـ«التأصيل»، ذلك أن من مقاصد التجربة الصوفية إن لم يكن مقصدها الأول - الرجوع إلى الأوليات أو إلى الأصول - وهو من معاني «التأول»؛ ومن مستنداتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف، 172)، وقوله: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي طَعَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم، 30)، والحديث النبوي: «كل مولود يولد على الفطرة» وغير ذلك، وهذا الرجوع إلى الأصل الجوهرية في الإنسان أو الفطر يقتضي التخلي عن كل ما علق بالمرید قبل خوض التجربة الصوفية من أفكار وأخلاق وأوصاف، وهذا ما يترتب عليه تحول مستمر صاعد نحو الأحسن والأكمل في تلك الأفكار والأخلاق والأوصاف.

غير أن ذلك التخلي وهذا التحول نحو التأصيل - أو الرجوع إلى التحقق بالجوهر الإنساني - لا يتم باعتماد الاشتغال التعبدية وحده، وإنما يستلزم الأمر اعتماداً على «أصل» عملي وهو نموذج إنساني حي تأصل فصار صالحاً لأن تسري روح التأصيل منه إلى مرید التأصيل بالمعنى الذي بينا.

وما ذلك النموذج الحي إلا الشيخ المربي الذي لم يبلغ هذه المرتبة إلا بعد أن تجرّد من كل حظ أو قصد غير إلهي، وتكامل بمكارم الأخلاق فتحقق بمعنى «الإنسان الكامل» القائم بوظيفة التكميل لمریده، وبمفهوم آخر أصبح مرآة التجلي الإلهي لكلمات الله في القرآن الكريم وفي العالم.

2 - التأويل الصوفي

2. 1- تأويل العارف

لما كان القرآن كلام الله القديم، وكلامه تعالى ذاته، وذاته عين صفاته؛ وكان المقصد الأسى في التصوف التخلّق بأخلاق الله والتعلق بأسمائه، وقد وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه «كان خلقه القرآن»، فإن الصوفية سعوا في سلوكهم إلى التخلي عن

الأوصاف البشرية المذمومة من أجل التحلي بالأوصاف الربانية المحمودة؛ ومن ثم جعلوا تلاوة القرآن هجراهم وتأول معانيه ديزنهم. لأن في كلام الله أوصاف المتكلم. ولما كان التأول العملي لهذا الكلام يؤدي إلى التحول نحو هذه الأوصاف، فإن المتحقق بالتحول الكلي إلى التحلي بهذه الأوصاف يغدو كأنه نسخة حية لمعاني الكتاب، أو نص ناطق بإشاراته ومقاصده، لا يسلك المتحلي إلا بحسب تلك الإشارات ولا يتصرف إلا وفق هذه المقاصد، بمعنى أن تفي إرادته في إرادة الخالق المدبر سبحانه، تطبيقا للحديث الولي الذي منه «... ولا زال عبدي يتقرب إليّ النوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وعينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها...»؛ وبمعنى آخر فإن العارف المتحقق يغدو تأويلا من تأويلات القرآن العملية والمعرفية، وقد يتكلم بهذه التأويلات أو يدونها إشارات ولطائف.

2.2- تأويل المريد

بالمعنى المتقدم يصير قلب العارف بالله باباً مفتوحاً على الفهم عن الله والتلقي المستمر للمعرفة الإلهية اللامتناهية، وإذا اتصل قلب المريد به تلقى منه ما يتلقى الشيخ العارف واستمد من معارفه بفعل توجه الشيخ بالهمة والمحبة إلى المريد. وتوجه المريد بالمحبة إلى شيخه، والمحبة الصادقة من المريد تعينه على تجاوز ذاتيته بكل تعلقاتها ليتلقى من الشيخ تلقياً صافياً؛ وكلما كان ذلك التجاوز - بل الإلغاء - تاماً كان التلقي قوياً، ويقرب من هذا الإلغاء ما يُشترط في تلقي النصوص والتشعب بمعانيها والاستفادة منها أوفهمها، وإلا حصل التشويش في التلقي والاستمداد والفهم بسبب تدخل العناصر الذاتية، إلا أن هذا التدخل قد ينتج عنه تفاعل عند تلقي النصوص الأدبية، أما تدخل العناصر الذاتية في العلاقة الروحية بين المريد وشيخه فإنه يضعف الاستمداد أو يعرقله لعدم التجانس بين أنوار الشيخ العارف بالله وأكدار المريد المحجوب بنفسه.

1.2.2 - التأويل المقامي

إن جميع المخلوقات في المنظور الصوفي - كلمات الله سواء كانت في الكتاب تُتلى أو في الكون تُجلى، وإن التعامل مع أي إنسان لا يختلف عن التعامل مع نص من النصوص. والعارف بالله، بما هو مرآة للكتاب المنزل، يصير نصاً من تنزلاته مفتوحاً على حقائق عليا، وإذا ما تماهى معه المتلقي عنه - أو المريد - فإنه يفتح أو يُفتح على تلك الحقائق؛

غير أن هذا التماهي لا يعني الانتساخ أو التماثل، فالمريد حينما يتحقق بالتأصيل فإنه يعود إلى أصله الخاص به، بحيث لا يماثل مظهر شيخه ولا يخالف جوهره؛ وحينما يمارس التأويل فإنه يمارسه بمنظوره الخاص كذلك، لأن قانون الاختلاف والخصوصية الكوني سارٍ في كل شيء، وإلا بطلت حكمة التعدد في الخلق. ومن هنا يغدو لإنتاج المريد الذي فُتح عليه ليصبح عارفا بدوره مشروعاً التأويل، أو يصبح ذلك الإنتاج تأويلاً مشروعاً بالمقياس العرفاني، وهو ما أسميناه «التأويل المقالي».

2.2. 2- التأويل المقالي

لما كان التأويل المقامي تحققاً بإدراك الحكمة من الأشياء، فإن التأويل المقالي هو ترجمة أو تقريب لهذه الحكمة ممن يمكن أن يترتب بها أو يعتبر، ومن ثم فقد نحا الصوفية في مؤلفات «التوجيه» نحو مكارم الأخلاق، وهفوا في مصنفات «التوجه» إلى مواجد الأشواق، وسَمَوْا في كتابات «المواجهة» صوب رقائق الأذواق.

وإن أبرز تجلٍّ للتأويل الذوقي في كتابات العارف ابن عجيبة هو تفسيره وشرحه الإشاريان لكل من القرآن الكريم والمقدمة الأجرومية في النحو. فمع أن نماذج «المواجهة» العجيبة كلها إشارات ذوقية، إلا أن للإشارة في التأويل القرآني خصوصية فيما يعكسه قلب العارف الذي غدا مرآة للمعاني القرآنية، وللإشارة في التأويل النحوي أيضاً خصوصية فيما يعبر عنه لسان الصوفي الذي غدا عنده تحقيق الحق أهم من تصحيح النطق.

ولما كان لهذين العملين قيمة عرفانية كبرى في مجال التأويل الصوفي، فإن تخصيص بحث مستقل لكل منهما أو كليهما لمن الأهمية بمكان؛ فضلاً عن أن الضرورة المنهجية تحتم علينا ألا نتناول هذين النموذجين بالدراسة لأنهما لا يعكسان مرحلة التأصيل فقط، ولكنهما يمثلان- في نظرنا- نموذجي التأويل الخالص الذي هو ثمرة التأصيل.

خاتمة

نختتم بحثنا هذا بأن نحاول تلخيص أهم ما وقفنا عليه أو استخلصناه في نقاط هي:

- أن للتصوف والصوفي تعريفًا خاصًا في بعض المصادر الصوفية المغربية الأولى، حيث إن التصوف يتحقق بالانقطاع بالهمة إلى الله تعالى والتصرف في طاعته: أما الصوفي فهو كل من كان له نصيب من مكارم الأخلاق من العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين.
- أن وجود الصوفية بالمغرب مصاحب لمحيي الإسلام، إلا أنه لم يؤرخ لهم نظرًا للظروف العامة آنذاك، ولأن المغاربة عموماً لا يُعنون بالتأريخ لرجالهم: وهناك بعض الكتابات والدلائل التي تروي زيارة وفد من رجالة للنبي صلى الله عليه وسلم ورجوعهم بالدين إلى المغرب.
- أن ارتباط الفتح والجهاد بالصلاح والعبادة، وارتباط تمكين الإسلام بالتعليم والتربية يقتضي وجود شيوخ معلمين ومربين وسلوكًا صالحًا، كما أن كثرة الروايات وروادها يشير إلى حركة صوفية مبكرة وإن بصور مختلفة.
- أن عناية المغاربة عموماً بتلقي العلوم المختلفة والرحلة في طلبها وحرصهم على اقتناء الكتب ومدارسها، ومنها كتب التصوف، يدل على أن التحصيل الصوفي انتشر في الأوساط العلمية سواء في الحواضر والبوادي، فقد كانت أمهات الكتب الصوفية تدرس في القرويين وفي الزوايا المختلفة التي تأسست للعلم والتربية والجهاد، واحتضنت أكثر الكتب التي زودت بها المكتبات المغربية فيما بعد في جميع فنون المعرفة. وما كانت حادثة إحراق كتاب الإحياء إلا حدثًا عارضًا ومعزولاً سببته مواقف شخصية أو سياسية، بل إن ذلك الإحراق قد كشف شدة الاهتمام بالتصوف وانتشاره.
- أن الجدل حول الاكتفاء بكتب التصوف أو اتخاذ شيخ التربية انتهى بترجيح هذا الأخير، وأنه لا يلجأ إلى بعض الكتب - لا كلها - إلا حين انعدام الشيخ للأسباب

التي بيناها؛ ودلالة ذلك الجدل هو أن السلوك الصوفي أمر مطلوب ولازم وأن الخلاف ينحصر في الوسيلة فقط.

- أن تحصيل علوم الصوفية من كتبهم قد يفيد في معرفة اصطلاحهم وتعبيراتهم، أما معانها الحقيقية التي عاشوها فإنها تبقى محجوبة بحمولتها اللغوية عمن لم يخض تجربتهم ولم يرتض ميدانهم؛ وهو أمر أجمع عليه القوم ونصوا في مدوناتهم ومناظراتهم.

- وقد لا نحتاج إلى التأكيد على أن أهم ما وقفنا عليه في رفقتنا للعارف ابن عجيبة وأثاره هو تأكيده وإلحاحه على ضرورة صحة الشيخ المربي لمن أراد تطهير قلبه وإدراك مراتب الكمال، وأراد فهم إشارات الصوفية وحقائقهم. ولم يكن هذا التأكيد والإلحاح مجرد دعوى دون دليل، كما لم يكن هذا الدليل عقليا ولا نقليا مما قد يستعمله المتكلمون والفقهاء، ولكنه دليل يقوم على التجربة الذاتية واليقين المستخلص منها على نهج الإمام الغزالي في منقذه، وإن كان حجة الإسلام قد سلك سبيل التعميم، أما ابن عجيبة فقد اختار الاعتراف بالفضل لذويه على سبيل التخصيص.

وإن ما وقفنا عليه من إنتاج ابن عجيبة قبل صحبته شيخ التربية. فضلا عما عاناه في هذه الفترة مما ذكره في فهرسته، ليدل دلالة عيان على أن الكتابة عن التصوف أو فيه دون ذوق «خمرته» لا تخرج عن انطباعات الكاتب عما كان قد تلقاه من مقالات واختزنه فكوّن لديه تصورات ذهنية عن معاني النصوص الصوفية المقروءة، كما أن كل تأويل يقوم به غير الدائق يبقى مربوطا بعلائق الزمان والمكان التي هي «عوائق» عن فهم المعاني العميقة للخطاب الصوفي. وقد كانت شهادة ابن عجيبة نفسه على إنتاجه كافية في هذا المجال بعد أن مارس التجربة و«فُتح» عليه فوجد أن ما كتب قبل ذلك في التصوف لم يكن لائقا به، وذلك على الرغم من كثرة مجاهدة المؤلف وشدة محبته لأهل هذا الفن وتعلقه بهم وتحصيله جل ما كتبوه.

وما هو أجدر بالاستخلاص أن استفادة العالم ابن عجيبة من صحبة شيخه، الذي لم يكن من علماء الظاهر. لم تكن من إرشادات أو توجيهات مقالية، وإنما كانت بالقيام بمجاهدات وأعمال يشير بها الشيخ على المريد لمجاوزة ذاته النفسية وهي («خرق عوائد النفس») حتى تحلّ محلها ذات أخرى روحية نورانية فتحت قلب ابن عجيبة على ما

ذاق وعرف فطلق يلهج بفضل صحبة شيخه ويُرجع كل ما حصل له أو حصل منه إلى تلك الصحبة. إذ أن ما يحصل للمريد إنما هو نوع من انعكاس «شخصية» شيخه على شخصيته. وإذا كان هذا الانعكاس يحصل عادة عن طريق الإعجاب والتقليد حسبما هو معلوم من الواقع النفسي والحسي، فإن الانعكاس الحاصل في العلاقة بين المريد وشيخه الصوفي هو انعكاس روحاني، أو تجل لروحانية الشيخ على روحانية المريد يستمد به من المعارف والأخلاق التي يتحل بها الشيخ، أو قل هو وسيلة تفتح المريد على عالم الحقائق الإلهية والأخلاق النبوية. ولما كان الشيخ نفسه تجليا من التجليات الربانية، فإن المريد أيضا يصبح تجليا آخر من تلك التجليات، أو بعبارة أخرى يصبح تأويلاً عملياً لشيخه أو لكمالاته الذوقية والخلقية، ويغدو ما يقوله أو يكتبه صدى أو انعكاساً لهذا التأويل. وهذا ما يعرف من «نظرة المرأة» أو تجليات «الإنسان الكامل» في التصوف.

فهرس المراجع

1- بالعربية

1. 1- المطبوعة

- القرآن الكريم.

[أ]

- ابن إبراهيم: العباس المراكشي، الإعلام بمن حل بمراكش واغلمات من الأعلام، الرباط، 1983.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحق. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، د. ت.
- الأخضر: محمد، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1977.
- "إيزر فولفغانغ"، فعل القراءة، ترج. د. حميد لحمداني ود. الجلاي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، د. ت.

[ب]

- البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري.
- "بروفنصال"، مؤرخو الشرفاء، ترج. عبد القادر الخلافي، دار المغرب، 1977.
- "بل: ألفرد"، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترج. د. هيد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط. س، بيروت، 1987.
- ابن بشكوال، القرية إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين، تحق. سيد محمد وخلاف محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- البقاعي، نظم الدرر، دائرة المعارف العثمانية، 1989.
- بن عبد الله: عبد العزيز، معطيات الحضارة المغربية، دار الكتب العربية، الرباط، 1963.

[ت]

- الترمذي: الحكيم، إثبات العلل، تحق. د. خالد زهري، كلية الآداب، الرباط، 1998.
- التليدي: عبد الله، المطرب بذكر بعض مشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، ط. 3، الرباط، 2000.
- التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، (1939 - 1981)، جامعة تونس الأولى، منوبة، 1992.
- التهانوني: محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- "تودورف"، ميخائيل باختين، المبدأ الحوارية، ترج. فخري صالح، المؤسسة العربية، ط. 2، عمان، 1996.
- "توميكنز: جين"، نقد استجابة القارئ، ترج. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

[ج]

- الجزنائي: علي، جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس، تحق. عبد الوهاب بن منصور، 1967.
- الجيهضي: إسماعيل، فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، تحق. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. 3، 1977.
- الجوهري: إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية.

[ح]

- ابن الحاج: محمد بن محمد الفاسي، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
- حاجي خليفة، كشف الظنون، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت.
- حجي: محمد، الزاوية الدلانية، ط. 2، الدار البيضاء، 1988.

- الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، دار المغرب، الرباط، 1976.
- حرازم: علي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، البابي الحلبي، مصر، 1963.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقق. محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، مصر، 1978.
- حسن الفاتح قريب الله، المفهوم الرمزي للخرع عند الصوفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1999.
- الحضرمي: محمد بن أبي بكر، السلسل العذب، تحقق. مصطفى النجار، الخزانة الصبيحية، سلا، د. ت.
- الحكيم: سعاد، عودة الواصل، مؤسسة دندرة، بيروت، 1994.
- حلمي: محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط. 2، مصر، د. ت.
- الحوات: أبو الربيع سليمان، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، تحقق. عبد العزيز تيلاني، مؤسسة أحمد بن سودة، فاس، 1994.
- ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

[خ]

- الخطابي: أبو سليمان، شأن الدعاء، تحقق. أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، ط. 3، دمشق، 1992.
- ابن الخطيب: لسان الدين، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، تحقق. د. محمد كمال شبانة، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1977.
- ابن خلدون: عبد الرحمن، شفاء السائل تهذيب المسائل، تحقق. محمد بن تاويت الطنحي، إسطنبول، 1957.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقق. د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د. ت.

[خ]

- داود: محمد، تاريخ تطوان، كلية الآداب، الرباط، د. ت.

- الدرقاوي: مولاي العربي، مجموعة رسائل، تحقق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1999.

[ر]

- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقق. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، 1992.
- الرجراجي: عبد الله المقدم، السيف المسلول فيمن أنكر على الرجراجيين صحبة الرسول، معهد الشعبي الإسلامي، الصورة، د.ت.

[ز]

- الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس.
- تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير، نشر أحمد الشرقاوي إقبال، المطبعة الوطنية، مراكش، 1986.
- الزركلي: خير الدين، الأعلام، مصر، ط. 2، د.ت.
- زروق: أحمد، عدة المريد الصادق، تحقق. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 1996.
- _____، قواعد التصوف، دار الجيل، بيروت، 1992.
- ابن الزيات: يوسف بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقق. أحمد التوفيق، كلية الآداب، الرباط، 1984.
- ابن زيدان: عبد الرحمن العلوي المكناسي، إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929.

[س]

- السائح: محمد العربي، بغية المستفيد لشرح منية المريد، دار الفكر، 1973.
- السجاعي: أحمد، الفوائد اللطيفة في شرح الوظيفة، مطبعة النجاح مصر، 1330 هـ.
- السخاوي: القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.

- السراج الطوسي، اللمع، تحقق. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.
- السوسي: محمد المختار، المعسول، المغرب، د.ت.
- السيوطي: جلال الدين، الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، 1981.
- _____، حسن المحاضرة، مصر، د.ت.
- _____، منتهى الآمال في شرح أحاديث إنما الأعمال، تحقق. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- [ش]
- الشاطبي: أبو إسحاق، الاعتصام، الكتب الثقافية، بيروت، 1996.
- _____، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الشافعي: محمد ابن إدريس (الإمام)، الرسالة، تحقق. أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.ت.
- الشافعي: أحمد، المفاز العلية في المأثر الشاذلية، مكتبة الكليات، الأزهرية، مصر، 1992.
- ابن شريفة: محمد، تراجم مغربية من مصادر مشرقية، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.
- [ص]
- ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار، دار آل الرفاعي، د.ت.
- الصغير: عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الأفاق الجديدة، ط. 1، المغرب، 1988.
- _____، التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1999.
- صليبا: جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، د.ت.
- الصومعي: أحمد، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقق. علي الجاوي، كلية الآداب، أكادير، 1996.

[ع]

- ابن عاشر، أحمد الحافي، تحفة الزائر بمناقب الحاج أحمد بن عاشر، تحقق. مصطفى بوشعراء، الخزانة الصبيحية، سلا، 1988.
- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دارالأندلس، بيروت، 1978.
- _____، شعر عمر بن الفارض، دارالأندلس، بيروت، 1982.
- ابن عباد الرندي، الرسائل الصغرى، تحقق. " بول نوبا"، دارالمشرق، بيروت، 1974.
- _____، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقق. د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، مصر، د. ت.
- ابن عبد الملك: محمد الأنصاري المراكشي: الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة، تحقق. د. محمد بن شريفة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1984.
- ابن عجيبة: أحمد بن محمد الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دارالمعارف، القاهرة، د. ت.
- _____، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقق. أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، 2001.
- _____، تقييدان في وحدة الوجود، تحقق. " جان لويس ميشون"، دارالقبة الزرقاء، مراكش، 1998.
- _____، شرح تانية الموزيدي في الخمرة الأثرية، تحقق. الثابت بنسلمان عبد الباري، دارالرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1998.
- _____، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، مصر، د. ت.
- _____، الفهرسة، تحقق. د. عبد الحميد صالح حمدان، دارالغد العربي، القاهرة، 1990.
- _____، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، نشر عبد السلام بن عجيبة وعبد الصمد بن عجيبة، تطوان، 1982.

- ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم المرابطين)، تحقق. د. إحسان عباس، بيروت، 1968-1980.
- عربوش: مصطفى، أحمد بن أبي القاسم، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988.
- عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف، تحقق. إياد خالد الطباع، دار الطباع، دمشق، 1989.
- ابن عسكر: محمد بن علي الشفشاوني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقق. د. محمد حجي، دار المغرب 1977.
- ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، مكتبة عبد السلام بنشقرون، د. ت.
- _____، الحكم، تحقق. عز الدين أحمد، المكتبة الأزهرية، القاهرة، د. ت.
- _____، لطائف المنن، تحقق. د. عبد الحليم محمود، كتاب الشعب، 1986.
- _____، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الكرم الفتح، تحقق. محمد الطيب الهندي، دار الفرقور، 2000.
- ابن عطية: عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقق. المجلس العلمي بمكناس، وزارة الأوقاف، المغرب، 1989.
- العلوي: أحمد المستغني، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلوية، ط. 3، مستغانم، 1991.
- عياض بن موسى اليحصبي (القاضي)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقق. جماعة، دار الفيحاء، ط. 2، 1986.
- _____، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، تحقق. أحمد يكم، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983.
- ابن عيشون: محمد الشراط، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقق. زهراء النظام، كلية الآداب، الرباط، 1997.

[غ]

- الغزالي: أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار القلم، ط. 3، بيروت، د. ت.
- ، كتاب الأربعين في أصول الدين، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ت.

[ف]

- ابن فارس: أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام محمد هارون، دار الخليل، بيروت، 1991.
- ابن الفارض: عمر، الديوان، دار صادر، بيروت، 1962.
- الفاسي: عبد الرحمن، شرح حزب البر، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1969.
- الفاسي: علال، التصوف الإسلامي في المغرب، مطبعة الرسالة، الرباط، 1998.
- الفاسي: محمد بن الطيب الشرقي، شرح حزب الإمام النووي، تحق. بسام الجابي، دار الإمام مسلم، 1988.
- الفاسي: محمد المهدي، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، البابي الحلبي، مصر، 1970.
- ، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع ومالهما من الاتباع، تحق. عبد الحي العمراني وعبد الكريم مراد، فاس، 1989.
- ابن فرحون: محمد: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الفيروزيادي: محب الدين، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحق. محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط. 3، القاهرة، 1996.
- ، الصلوات والبشر في الصلاة على خير البشر، دار الباز، مكة المكرمة، 1985.
- ، القاموس المحيط.
- الفيومي: أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحق. عبد المنعم الشناوي، دار المعارف، مصر، 1977.

[ق]

- ابن القاسم: محمد الأنصاري السبتي، اختصار الأخبار عما كان بثغرسبنة من الآثار، تحقق. عبد الوهاب بن منصور، ط. 3، الرباط، 1996.
- ابن القاضي: أحمد المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1974.
- ابن فتيبة: عبد الله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، تحقق. السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.
- _____، عيون الأخبار، القاهرة، 1925.
- القرافي: أحمد بن إدريس، الأمنية في إدارك النية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.
- القسطلاني: شمس الدين محمد، مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى، تحقق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1999.
- القشيري: عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقق. د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.
- _____، لطائف الإشارات، تحقق. د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة، 1970.
- ابن قنفذ: أحمد بن حسن بن الخطيب القسطنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر محمد الفاسي و" أدولف فور"، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.
- القنوجي: صديق بن حسن، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، دمشق، 1978.
- ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، 1973.
- _____، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.

[ك]

- الكاشاني: كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقق. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981.

- الكتاني: محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، المطبعة الحجرية، فاس، 1900.
- الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، إعداد عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.
- الكلاباذي: أبو بكر بن محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.
- كنون: عبد الله، النبوغ المغربي، المغرب، ط. 2، د. ت.
- ابن كيران: الطيب بن عبد المجيد، شرح الصلاة المشيشية، تحقق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1998.

[ل]

- اللهوي: الطاهر بن عبد السلام، حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1978.

[م]

- الماجري: أحمد بن إبراهيم، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، المطبعة العصرية، 1933.
- مالك بن أنس (الإمام)، الموطأ، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، المغرب، 1993.
- المحاسبي: الحارث بن أسد، آداب النفوس، تحقق. عبد القادر أحمد غطا، دار الجيل، بيروت، 1984.
- _____، الرعاية لحقوق الله، تحقق. عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
- _____، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، تحقق. عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969.
- _____، المسائل في الزهد وغيره، تحقق. عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969.

- المراكشي: عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الدار البيضاء، ط. 7، 1950.
- مفتاح: محمد، الخطاب الصوفي، مكتبة الرشاد، 1997.
- المقري: أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- المكي: أبو طالب، علم القلوب، تحقق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، د. ت.
- _____، قوت القلوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- المناوي: محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.
- المنجور: أحمد، فهرس، تحقق: د. محمد حجي، دار المغرب، الرباط، 1976.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب.
- المنوفي: محمد، التمكن في شرح منازل السائرين، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المنوني: محمد، أسفي: دراسات تاريخية وحضارية، شركة بابل، الرباط، د. ت.
- _____، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، دار المغرب، ط. 2، الرباط، 1977.
- _____، المصادر العربية لتاريخ المغرب، كلية الآداب، الرباط، 1983.

[ن]

- النابلسي: عبد الغني وحسن البوريثي، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، د. ت.
- الناصري: محمد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.
- النهاني: يوسف، سعادة الدارين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

[ه]

- الهروي: عبد الله الأنصاري، منازل السائرين إلى الحق عز شأنه، البابي الحلبي، ط. 2، مصر، 1966.

[و]

- الونشريسي: أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

[ي]

- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دارصادر، بيروت، د. ت.

2. 1- المخطوطات

- البكري: مصطفى بن كمال الدين، الروضات العرشية في الكلام على الصلوات المشيشية، مخط. (2658د) م. و. الرباط.
- كروم عريش التهامي، مخط. (3512د) م. و. الرباط.
- البناني: محمد عبد السلام، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (245د) م. و. الرباط.
- البوزيدي: محمد، الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية، مخط. (1856 د). م. و. الرباط.
- الترمذي: الحكيم، «باب في شأن النية» مخط. مجموعة ولي الدين الأفغاني (770) اسطنبول.
- الحفناوي، تحفة من يدع الأسرار في رؤية النبي المختار، مخط. (1816د) م. و. الرباط.
- ابن حيون الخمسي، الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية، مخط. (952د) م. و. الرباط.
- الخروبي: محمد بن علي، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (245 د) م. و. الرباط.
- ابن زاكور: عبد الرحمن، الاستشفاء من الألم بالتلذذ بمآثر صاحب العلم، مخط. (3585 د) خ. ح. الرباط.

- ابن زكري: محمد عبد الرحمن، الإمام والإلغام بنفحة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب عبد السلام، مخط. (2459 د). م. و. الرباط.
 - الزياتي: الحسن بن يوسف، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (2793 د). ع. الرباط.
 - الصديقي الحسيني: بدر الدين، الكواكب المستنيرة في حل ألفاظ الصلاة المشيشية الشهيرة، مخط. (5349 خ). ح. الرباط.
 - ابن عجيبة: أحمد بن محمد الحسني، تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال، مخط. (1184 ك). م. و. الرباط.
 - تقييد في ذم الغيبة، مخط. (2841 ك) الرباط.
 - سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر، مخط. خاص.
 - شرح تائبة الجعيد، مخط. م. محمد داود، تطوان.
 - شرح الحزب الكبير للشاذلي، مخط. (301 م). ع. تطوان.
 - شرح خمرة ابن الفارض، مخط. (1148 د). م. و. الرباط.
 - شرح صلاة ابن مشيش، مخط. (1736 د). م. و. الرباط.
 - اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزرقية، مخط. (301 م). ع. تطوان.
 - العياشي: عبد الرحمان، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (1638 د). م. و. الرباط.
 - الفاسي: عبد الرحمن، تعليق على الصلاة المشيشية، مخط. (1816 د). م. و. الرباط.
 - الكتاني: محمد بن عبد الكبير، مزج الصلاة المشيشية، مخط. (2172 د). م. و. الرباط.
 - المعسكري: بوزيان، كثر الأسرار ومعدن الأخيار في مناقب مولاي العربي وبعض أصحابه الأخيار، مخط. (2841 ك). م. و. الرباط.
 - الوزير: أحمد بن عبد الوهاب، شرح الصلاة المشيشية، مخط. (8706 د). م. و. الرباط.
- 3.1-المقالات
- "أوتان: ميشل"، «سيمائية القراءة» ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 71 - 94.

- "إبزر: فولفغانغ"، «آفاق نقد استجابة القارئ» ترجمة. أحمد بوحسن، ضمن: من قضايا التلقي والتأويل، كلية الآداب، الرباط، 1995، 211 - 227.
- "عملية القراءة، مقرب ظاهراتي"، ضمن: نقد استجابة القارئ، تحرير: "جين تومبكنز"، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 113 - 139.
- - "بليتش: ديفيد" «الافتراضات الإستمولوجية في دراسة الاستجابة»، ضمن: نقد استجابة القارئ، تحرير، "جين تومبكنز" ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 239 - 280.
- "بوليه: جورج"، «النقد والتجربة الداخلية»، ضمن: نقد استجابة القارئ، تحرير: "جين تومبكنز" ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 101 - 111.
- الخطابي: محمد العربي، «سبته، رجالها ومكانتها وصلاتها العلمية بمختلف الحواضر الإسلامية» مجلة "المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 22، يناير 1982.
- دندش: عصمت، «دراسة حول رسائل ابن العربي»، مجلة "المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 9، يونيو 1977.
- "شورفيجن: فرانك"، «نظريات التلقي»، ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 33 - 65.
- طه: عبد الرحمن، «مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية»، ضمن: منشورات الجامعة الصيفية، وزارة الأوقاف، المغرب، 1991.
- "فش: ستانلي إي"، «تأويل قصائد جون ملتون» ضمن نقد استجابة القارئ، تحرير "جين تومبكنز"، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 281 - 313.
- الكدية: الجيلالي، «تأويل النص الأدبي» ضمن: من قضايا التلقي والتأويل، كلية الآداب، الرباط، 1995، 35 - 43.

- كنون: عبد الله، «ابن مشيش»، مجلة "البحث العلمي"، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، س. 13، ع. 25، 1976.
- المازوني: محمد، «رباط تيط: من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية»، ضمن: الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، كلية الآداب، الرباط، 1997، 25 - 52.
- "هالين: فيرناند"، «من التأويلية إلى التفكيكية»، ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة. محمد خيرى البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 13 - 28.

2- بغير العربية

- BELL : Alfred, **La religion musulmane en Berberie**, Paris, 1938.
- BELLAIRE : Michaud, **les confreries religieuses au Maroc**, Archives marocaines, Paris, 1927.
- ECO : Umberto, **lector in fabula**, trd. par M. Bouzhar, éd. Grasset, Paris, 1985.
 ————— **Les limites de l'interprétation**, trad. par. M. Bouzaher, éd. Grasset, Paris, 1992.
- ISER : Wolfgang, **L'acte de lecture, une théorie de l'effet esthétique**, trad. par E. Sznycer, éd. Mardaga, Bruxelles, 1985.
- MICHON : J. L. , **le soufi marocain Ahmed Ibn Ajiba et son Miraj**, ed. J. vrin, Paris, 1973.
- NWYIA : Paul, **Ibn Abbad Ronda**, Imp. catholique, Beyrouth, 1961.

